AUTOGNOSIS

Juan A. García González

Bubok, Madrid 2012

© Autor: Juan A. García González © Editor: Bubok Publishing S.L.

Monografías de *Miscelánea poliana* y el IEFLP, nº 7

Registro de <u>safecreative.org</u> con el número 0910284775009

ISBN: 978-84-686-0388-9

ÍNDICE SUMARIO

5 Presentación

19 EL REALISMO VIRTUAL Y LA AUTOGNOSIS

- 37 1. El conocimiento del universo
- 65 2. El universo y el conocimiento
- 87 3. Existencia extramental y autognosis

99 LA AUTOGNOSIS HUMANA

- 103 4. Conocimiento propio y autognosis
- 125 5. Autognosis esencial y personal
- 159 6. El intelecto se-cognoscente
- 187 7. Autognosis: o que conocer es conocer se

203 LA CULMINACIÓN DE LA AUTOGNOSIS

- 209 8. La autognosis y el conocimiento de Dios
- 253 9. La perfecta autognosis
- 271 10. La conversión de los trascendentales personales
- 295 Epílogo

PRESENTACIÓN

Autognosis, según el diccionario de la real academia española de la lengua, significa *conocimiento de sí mismo, reflexión sobre sí mismo*. En tal sentido, que es el más inmediato y directo, se usa ese término aquí, para titular este libro; autognosis es, ante todo, autoconocimiento. Por tanto, lejos de ese término ocultas connotaciones de gnosticismo o solipsismo que acaso pudiera llevar adosadas en la mente de algún lector; nada de eso hay.

Esta autognosis es la continuación de la *Teoría del conocimiento humano* que publiqué en 1998 (Eunsa, Pamplona). En cierta ocasión, años después y con la edición ya casi agotada, se presentó la posibilidad de reeditar ese libro; pero algún desorden en sus materiales temáticos y el carácter meramente tentativo de sus lecciones finales me disuadieron de esa idea. Era mejor sustituirlo por una teoría de la inteligencia, de nueva redacción; mudanza justificada en que, siendo el conocimiento humano propiamente intelectual y -estando conscientes- no meramente sensible (así se afirmaba en el libro), su teoría debería terminar por ser una teoría de la inteligencia.

De modo que si en aquel libro se hablaba básicamente de las operaciones intelectuales, teóricas y prácticas, ahora debía tratar además de sus facultades: las que la tradición llamó entendimiento agente y paciente; y también de los hábitos noéticos: tanto operativos (adquiridos por la potencia intelectual), como innatos al intelecto, o entitativos (propios de la persona), etc. En suma, habría que hablar del entero despliegue del entendimiento humano.

Pues siempre pensé que el entendimiento del hombre era operativamente infinito, y consideré como algo propio suyo el crecimiento, la intensificación; ese avanzar que precisamente permite transitar desde lo inferior hasta lo superior: desde la potencia y sus operaciones, que eventualmente incrementan su capacidad, hacia el núcleo personal del inteligir, es decir, hacia el intelecto personal.

Pero entonces descubrí la idea central que sustenta este nuevo libro: que, como explicación de ese crecimiento, el conocer más que dirigirse a lo conocido, se busca a sí mismo, persigue conocer-se; aquí está la autognosis.

Y eso sucede no ya sólo cuando se pretende hacer una teoría del conocimiento, como era el caso, sino siempre. Al través de las informaciones que el cognoscente obtiene, el cognoscente se conoce a sí mismo; no sólo de hecho, sino como con cierta orientación necesaria: el conocer algo, demanda después conocer se. Y si el conocimiento se ejerce abierto al mundo, recibiendo noticias de toda clase, luego se vuelve sobre sí mismo; tal que el haber adquirido aquellos conocimientos es un medio para alcanzarse.

Y eso aunque el cognoscente humano no sea siempre superior a las realidades que es capaz de conocer; aunque éste sea un punto al que obligatoriamente habrá que atender más adelante.

Lo mismo que habrá que atender también al equívoco del narcisismo: no vaya a ser que el ideal de la autognosis encierre al hombre en sí mismo, le ensoberbezca y aísle de todo lo demás. Es un peligro que hay que evitar, pero que tampoco puede distraernos de la búsqueda de sí que el conocimiento exige.

Porque esa búsqueda y esa exigencia es la tesis central de la autognosis: en definitiva, que conocer es conocer se; y que el crecimiento intelectual es una profundización en el

autoconocimiento. Por eso a esta continuación de la teoría del conocimiento humano la he denominado así: autognosis. Que, de entrada, es autoconocimiento: el conocimiento de nosotros mismos que tenemos las personas, como seres intelectuales que somos.

Con todo, la doctrina de la autognosis no ha generado en directo este libro, sino a través de un proyecto investigador para el acceso a una cátedra universitaria que redacté en febrero del 2011.

De él, algunas partes se elaboraron después con mayor precisión y se pusieron a prueba en trabajos presentados públicamente para su discusión. Ahora se han tomado como capítulos de este libro con las modificaciones pertinentes, en ocasiones bastantes: en su debido lugar se indicará su exacta procedencia. Como la de algún otro capítulo procedente de anteriores publicaciones. Otros capítulos, en cambio, son inéditos: directamente tomados de aquel proyecto y elaborados después; por lo que quizás estén hasta mejor redactados.

Por lo demás, ha podido ocurrir que la temática adelantada en esos trabajos sólo más tarde se haya terminado de entender con suficiente nitidez; confío en que el conjunto de la obra sirva para aclarar esas eventuales imprecisiones.

Al proceder de esa manera se han producido quizá algunas reiteraciones, pues unos asuntos en ocasiones se anuncian en un lugar, en otro se desarrollan, y acaso se resumen después en otro sitio; por estas reiteraciones debo excusarme, aunque no las veo muy perjudiciales.

Al conjunto del libro se le ha intentado dar una redacción uniforme, para que termine por presentar una doctrina que abarca todo su contenido.

Lo cual se habrá logrado tan sólo hasta cierto punto, o en alguna limitada medida, debido a la escasa calidad literaria de quien redacta; y a la disparidad del género literario de un libro respecto del académico propio de esos trabajos integrados en él.

La autognosis y el pensamiento de Leonardo Polo

Es de sobra conocida mi filiación poliana, y el que me gusta considerarme discípulo de don Leonardo Polo. Si mi *Teoría del conocimiento humano* la propuse como una especie de introducción a su *Curso de teoría del conocimiento* (Eunsa, Pamplona 1984-1996; 4 vv.), esta autognosis la entiendo como una cierta visión global de la gnoseología, derivada de su *Antropología trascendental* (Eunsa, Pamplona 1999-2003; 2 vv.). Salvando, evidentemente, las obvias diferencias de entendimiento y sabiduría entre ambos autores; y de sentido y alcance entre esas obras.

Cierto que Polo, como cualquiera, no quiere discípulos que se limiten a repetir literalmente su doctrina; y que los quiere capaces de asimilar y desarrollar personalmente los planteamientos que él ofrece. No podría ser de otra manera para quien considera que el entendimiento y la libertad son trascendentales antropológicos, convertibles con la persona. Pero ello no obsta, sino que más bien justifica, que quien suscribe se considere discípulo suyo, que aprecie su aportación filosófica, y precisamente la comprenda y difunda según su leal saber y entender.

Puntualizando, en todo caso, alguna aclaración:

1) Ante todo, que la antropología poliana trata del entero ser personal; cabe decir por ello que es una antropología íntegra.

El ser personal, según Polo, es un peculiar acto de ser al que describe como *ser además*; como tal, es un co-ser, un coexistente. Pues a la coexistencia personal se añaden luego sus propias perfecciones, esos que Polo llama trascendentales antropológicos: inicialmente la libertad, y después el intelecto y el amar donal personales.

Como la antropología de Polo alcanza el ser personal, y éstos sus trascendentales, puede luego descender desde ellos a la consideración de la esencia y naturaleza de la persona humana, con su organismo y sus facultades orgánicas e inorgánicas, con sus sensaciones, sentimientos y afectos, con sus relaciones sociales y sus posibilidades factivas, dada su situación histórica. Puede detenerse y demorarse en todo ello, porque todo ello es manifestación de la persona.

En cambio, esta autognosis es nuclearmente gnoseológica; pues se centra específicamente, y en la medida de lo posible, en uno sólo de los trascendentales: el intelecto personal, con sus hábitos innatos. Y derivadamente en su manifestación en la inteligencia; que ilumina la realidad extramental, y que hace viable el organismo humano, en particular al posibilitar la acción práctica. Por ello, en cuanto que antropología, no es del todo íntegra; pues se centra principalmente en el conocimiento y no en la totalidad del ser personal humano, a la que sí accede en cambio el poliano abandono del límite mental.

Sin embargo, y después de haber examinado a conciencia la autognosis humana, he llegado a la convicción de que el intelecto personal, él solo, no da razón del entero proceso de su autognosis, desde su inicio hasta su culminación. La consideración aislada del intelecto personal es entonces insuficiente. Como los trascendentales

personales se convierten, hay que atender a esta conversión para completar el examen de la autognosis.

Porque el intelecto es personal en cuanto que se convierte, por así decirlo *a parte ante*, con la persona, un coexistente libre. Sin coexistir no hay conocimiento intelectual; y sin libertad tampoco es viable el intelecto personal en cuanto que distinto de la inteligencia, y así caracterizado por unos hábitos intrínsecos. Con todo, la autognosis comienza al descubrir las operaciones intelectuales ejercidas, que ya exigen previamente ese coexistente libre; por ello esta previa conversión de los primeros trascendentales podría dejarse un poco al margen, o darse por supuesta.

Pero, sobre todo, el intelecto personal exige su conversión *a parte post* con el amar donal, es decir, con la donación interpersonal. En otro caso, no se puede descubrir la plenitud de la persona, sustentada en la insospechada fecundidad del ser espiritual; y, entonces, la autognosis no puede culminar.

De manera que, aunque en este libro nos centremos en uno sólo de los trascendentales personales, en el intelecto; o, aunque en este libro no estudiemos a la persona humana íntegramente, sino sólo su entendimiento; en todo caso, para completar la autognosis es preciso hacer alguna referencia a los otros trascendentales personales que no son su intelecto, o atender de alguna manera a otras dimensiones de la persona que no son su entendimiento: en particular a las relaciones interpersonales, en las que se manifiesta la coexistencia de la persona con otros seres personales.

Creo que este hecho justifica aún más la filosofía de Polo, que después de la teoría del conocimiento se abre a una antropología trascendental. Lo cual, en cambio, tampoco me impide formular esta

propuesta de autognosis; para examinar con ella principalmente el entendimiento humano.

2) En segundo lugar señalaré que el abandono del límite mental es una nueva metodología que permite acceder más congruentemente a una concreta temática.

Pues en este libro, por encima de aquélla, prima ésta última; lo cual se intenta conseguir aunque la temática no sea independiente del método con que accedemos a ella. Se trata, en definitiva, de indagar sobre la autognosis humana, de alcanzarla; y, aunque ello exija ciertamente una metodología, constituye en sí mismo un logro, que aquí vamos a considerar de la forma más temática posible. Prescindiremos, por tanto, de hacer especial hincapié en esas dinámicas de concentración de la atención, de desobjetivación o inobjetividad del conocimiento, de dejar de pensar en "algo", etc.; y atenderemos, en cambio, a lo que se descubre obrando así.

En particular y para la autognosis, el rendimiento temático más notable de la metodología poliana, el cual se asume prescindiendo un tanto de ella, es la mencionada distinción entre la inteligencia y el intelecto personal. Que comporta la distinción entre, por una parte, el conocimiento operativo y el que logramos con los hábitos adquiridos, todo lo cual compete a la inteligencia; y, por otra parte, el conocimiento que alcanzamos con los hábitos innatos, entitativos, que corresponde al intelecto agente o personal.

Inteligencia e intelecto personal son la combinación de la distinción aristotélica entre un intelecto agente y otro pasivo, con la distinción real tomista de esencia y acto de ser. La inteligencia se entiende entonces como una potencia pasiva de la esencia humana, que depende para su activación de la información sensible; el

intelecto personal, en cambio, heredero del *intellectus agens*, se comprende como un trascendental del ser personal, que se abre activa y libremente a su temática, sin aquella dependencia.

A lo cual cabe añadir algo más. La clave estricta de esta doctrina de la autognosis está en que el intelecto es agente tomado a una con la inteligencia, como motor de la misma; pero, en cuanto que distinto de ella, o en cuanto que se considera separadamente, el intelecto personal es propiamente se-cognoscente (de esto se habla, especialmente, en el capítulo sexto). Y, por tanto, si de él depende toda la actividad intelectual de la persona, entonces toda ella será, en cierto modo, una autognosis.

La filosofía del límite mental y la autognosis

Pero si distingo, por los motivos indicados, esta autognosis de la filosofía y antropología de Polo, en cambio creo que -por otro ladola autognosis enlaza muy bien con la filosofía poliana del límite mental, y con el abandono de ese límite.

3) Según Polo, las dimensiones antropológicas del abandono del límite mental logran el conocimiento de la esencia y el ser de la persona humana. Demorarse hasta explicar el límite mental (que es la operación intelectual, en virtud de la cual acontece la actualidad, la presencia, la objetividad de lo pensado) y desaferrarse luego de él para alcanzar el ser personal, es el camino de profundización en el autoconocimiento que permite no detenerse en el objeto conocido sino pasar desde él a la operación de conocerlo; y desde los hábitos que así se adquieren, y de la experiencia intelectual que reportan, a los personales; y entre éstos desde los inferiores a los superiores,

hasta alcanzar la sabiduría sobre el propio ser intelectual, descubrir su transparencia y buscar luego la perfecta autognosis.

Pero no por ello el abandono del límite abre una heurística sólo ascendente, la del cognoscente que se alcanza desde abajo hacia arriba: desde los inferiores conocimientos que tenemos sobre nosotros mismos, hasta el descubrimiento de nuestro propio ser intelectual, y la búsqueda de la suprema sabiduría sobre uno mismo que le cabe al hombre.

Sino que también permite otra descendente, desde arriba hacia abajo: la de un ser que no sólo se alcanza, sino que también se manifiesta e ilumina en derredor; y que, desde lo alto, o desde el interior de sí mismo, desde las profundidades de su ser personal, aprecia mejor el alcance y sentido del conjunto de su actividad noética (y volitiva, y afectiva...). De acuerdo con esta vía descendente se formula la autognosis.

Dicho de otro modo: el abandono del límite mental es plural y permite acceder de una cuádruple manera a una diversidad temática. Pero, al final, su tercera dimensión muestra su superioridad jerárquica y temática (su *hegemonía sobre las otras tres, Antropología trascendental* II, p. 299) en que desde el intelecto personal al que alcanza, o desde la sabiduría en que culmina, permite una vuelta de acuerdo con la cual se avistan todas sus dimensiones con mejor perspectiva.

Y así lo dice Polo: *por su doble valor, metódico y temático, la cima vuelve a abrir los diversos campos temáticos: los re-itera* (*Antropología trascendental* I, p. 11).

Pues, entonces, al final, la persona capta en definitiva que a todo entendido acompaña un entenderlo; y logra así, con esa vuelta, cierta suerte de autognosis. El propio Polo ha demandado que *es conveniente investigar el camino de vuelta* (*Antropología trascendental* II, p. 241): no sólo recorrer el camino de ida, el ascenso hasta el intelecto personal que se continúa con la búsqueda de la identidad intelectual; sino ejercer el de vuelta: para no sólo *percatarse* de lo pensado, sino *reparar* en que se ha pensado. De ese modo el *darse cuenta* es metódico y temático: tal que *la cosa convoca a la conciencia* (*Antropología trascendental* II, p. 242). Por eso decimos que el conocimiento de algo, de cualquier cosa, demanda la subsiguiente autognosis.

Lo que pasa es que a Polo le interesa, como ya he dicho, el entero ser personal; y en particular su libertad, porque la persona es el ser libre. Por eso, esa vuelta desde la cima él la formula como *metalógica de la libertad*¹. En cambio, yo en este libro me centro en la gnoseología, y por eso la vuelta que propongo es esta autognosis.

Pero es fácil ver que las tres fases temáticas de la metalógica de la libertad se corresponden con los tres hábitos innatos del intelecto personal, de los que aquí hablaremos. Además de que ya he indicado que la plenitud de la autognosis remite al amar donal por encima del intelecto personal; y supone previamente el ser creado de la persona, y el don recibido de la libertad.

4) En el fondo, la filosofía poliana del límite mental se muda en esta doctrina de la autognosis en el momento en que se aprecia que todo lo entendido se corresponde con un entenderlo; y ésta es, desde luego, una tesis poliana.

Por eso, cuando las operaciones de la inteligencia presentan un objeto... esa presencia, la presencia del objeto a la mente, la

14

¹ Con esa metalógica termina la segunda parte de la *Antropología trascendental* II; pp. 238-42. He escrito sobre ella *La metalógica de la libertad y el abandono del límite mental*. "Studia poliana" Pamplona 10 (2008) 7-25.

presencia mental, es al mismo tiempo un límite; porque la operación se oculta para que comparezca el objeto.

El límite, decía Polo en *El acceso al ser*, es *el ocultamiento que se oculta* (p. 13). Detectar el límite permite entonces, ante todo, desocultar la operación, y así comenzar la autognosis.

Argüir en sentido contrario que las dos primeras dimensiones del abandono del límite mental no son antropológicas, sino que se ordenan al conocimiento de la realidad extramental, no comporta un definitivo problema para esta doctrina de la autognosis, ni significa una quiebra para nuestra propuesta; porque la realidad se descubre como "extramental" precisamente al desocultar la operación mental, es decir, desde cierta autognosis. Con todo, de esto también tendremos que hablar más adelante (especialmente, en el capítulo tercero).

5) Por último, puede resultar un tanto extraño que, siendo Polo tan enemigo de la reflexión con la que el pensamiento se encierra en sí mismo y tan amigo -en cambio- de la atención directa a los temas, es decir, de la dualidad metódico/temática, aquí se insista por el contrario en la idea de la autognosis. Pero lo hago convencido de que ser un entendimiento consiste en saber se, aunque este saber no se alcance de manera reflexiva. Trataremos de ello especialmente en el capítulo cuarto.

Con todo, y aunque yo perciba la afinidad entre la filosofía del límite mental y la autognosis, ni puedo ni debo atribuir esta autognosis al pensamiento de Leonardo Polo; porque es mía y porque está muy acotada temáticamente en la gnoseología, frente a la filosofía poliana que es más íntegramente antropológica.

Y también porque es muy impulsiva y algo radical, en particular en cuanto al conocimiento de la trinidad divina al margen de la fe; y porque está formulada quizá de un modo algo chocante y llamativo, frente a la prudencia que siempre ha mostrado el pensamiento de Polo.

Por otro lado, siempre he preferido más comprender y difundir el pensamiento de Polo, que elaborar y formular una doctrina propia; pero no se trata aquí de preferencias, sino de un cuestión de hecho: por ser el intelecto un trascendental del ser personal, cada quien lo manifiesta con sus propios acentos, incluso sobre la base de un planteamiento común. Y, en este caso, yo me he decidido personalmente a proponer, desde la filosofía de Polo, esta doctrina de la autognosis.

Las tres tesis de la autognosis

La autognosis reivindica la adscripción de un método al tema conocido con él; y, desde la correspondencia así establecida, nos encontramos con tres realidades distintas:

- hay una que se reduce a ser un tema, porque carece de conocimiento: el universo no conoce, sino que es conocido por el hombre;
- hay otra que ejerce el conocimiento: un ejercicio metódico que puede también ser tematizado, o un conocer que puede mudar en conocido, precisamente cuando logra su autognosis.
 - Es el caso del espíritu humano, cuya actividad noética puede ser conocida, y éste es precisamente el objetivo central de la autognosis.

 y hay también una realidad irreductible a tema conocido, porque es enteramente un conocer, el conocer supremo; que se conoce a sí mismo como completa y plena subjetividad, con entera identidad entre el tema y el método: Dios es *noesis noeseos*.

De acuerdo con esta división la doctrina de la autognosis se instrumenta con tres tesis, que son las siguientes:

- 1) El fin del universo es ser conocido por el hombre;
- 2) Conocer es conocer se;
- 3) Dios es la perfecta autognosis; más que un tema del saber humano, un saber superior al humano. Que, sin embargo, el hombre puede buscar y aspirar a poseer.

Se corresponden con las tres partes de este libro; cada una de las cuales se ha desarrollado mediante tres o cuatro capítulos que la exponen.

De entre todos ellos, el capítulo séptimo de la segunda parte (titulado precisamente *Autognosis:* o que conocer es conocerse) es el núcleo de esta doctrina de la autognosis, y constituye el resumen de lo que se quiere decir en ella.

Si el mundo, el hombre y Dios eran, según Kant, las tres ideas trascendentales de la razón, que -de tener una valor objetivo-constituirían el contenido temático de las tres partes en que, según Wolff, se dividía la metafísica: cosmología, psicología y teología; si eso es de alguna manera cierto, entonces la autognosis es una doctrina que abarca el entero saber filosófico.

Y tal amplitud se justifica porque el conocer es la más alta forma de ser: existir, vivir, entender y amar; ésta es la intensificación gradual de la existencia: tal que la plenitud del ser es el espíritu. Y por eso, lo que el examen del conocimiento dice sobre el mundo, sobre el hombre y sobre Dios, no es un mero punto de vista, sino justamente lo que esas tres realidades son esencialmente.

EL REALISMO VIRTUAL Y LA AUTOGNOSIS

El estudio del conocimiento es, en consecuencia, medular para la filosofía y no una mera parte de ella, como esa específica materia que denominamos *teoría del conocimiento*.

Sentido metódico y temático del conocimiento: la metafísica y la antropología

Y esto, no sólo en un sentido metódico, crítico: como si antes de establecer los límites del conocimiento humano, o sus métodos, no cupiera pronunciarse sobre ninguna otra realidad; la cual sólo podría ser recibida por el hombre como en suspenso, hasta tanto no decidiéramos el alcance y validez de nuestro conocimiento. No: el estudio del conocimiento es medular para la filosofía no sólo de un modo metódico, sino también de otro temático.

Ante todo, el estudio del conocimiento humano coincide con la filosofía misma en que su tema es el propio saber, que la filosofía ama: busca y desea conseguir.

Sin embargo, no todo el contenido de los distintos saberes humanos interesa quizás al estudioso del conocimiento, como sí en cambio al amante del saber. También por esta razón la filosofía se dividió muy tempranamente en filosofía primera, la que busca lo esencial de la sabiduría y profundizar en ello, y filosofías segundas, las que extienden a todas las diversas realidades el saber humano y que han terminado por engendrar las actuales ciencias.

Pero, en cambio, sí es asunto del estudioso del conocimiento el cómo se obtienen todos esos saberes. Ésta es la dimensión metódica del conocimiento, hoy especialmente pujante al menos en uno de sus sectores: precisamente, la teoría de la ciencia.

Mas la centralidad del estudio del conocimiento para la filosofía es mayor, porque —como digo- no es sólo metódica sino que es también y propiamente temática. Ya que el conocimiento humano no es meramente instrumental: unos procedimientos, eventualmente cuestionables, para alcanzar el saber. De ser así, la realidad quedaría fuera del conocimiento y conocerla constituiría precisamente su meta; y entonces la metafísica sería el paradigma del saber que la filosofía pretende: la filosofía primera, de la que ya Aristóteles dijo que es *la ciencia que se busca*.

Esto no es enteramente así; porque el mismo conocimiento además de método es un tema: es una realidad, y seguramente la más alta; más rica y plena incluso que aquélla que la metafísica descubre como exterior al conocimiento. Al estudiar el conocer, por tanto, no nos apartamos de la metafísica planteando cómo lograrla; sino que más bien nos introducimos en ella, hasta ampliar la filosofía misma: por elevarnos a la consideración de esa suprema forma de ser que es el conocer. En efecto, en el conocimiento, y singularmente en el intelectual, nos encontramos con la más alta forma de vivir y de existir: ante todo, porque el conocer desborda la finitud de lo material y muestra la índole de la realidad espiritual.

Y así, la asociación entre lo intelectual, lo inmaterial y lo inmortal, fue muy temprana en la historia del pensamiento humano; pues, al menos, se remonta hasta Sócrates, y está muy presente en Platón: para quien filosofar es ya practicar la muerte. Como también la infinitud de la inteligencia es un tópico recurrente, muy frecuente,

en la historia de la filosofía: desde el escepticismo, tal y como lo han interpretado, por ejemplo, Hegel o Heidegger (en *El concepto de experiencia en Hegel*), al racionalismo e idealismo de la modernidad.

Y es que el ser intelectual es el ser personal; el cual, más incluso que inmortal o infinito, es espiritual, un ser inagotable. Ya Heráclito dijo que *nunca hallarás los límites del alma, cualquiera que sea el camino que recorras* (frag. 45). Por eso el conocimiento humano nunca se puede decir acabado, saturado o consumado. De manera que su estudio se las tiene que haber con una realidad muy peculiar, a su modo infinita, interminable: la suprema forma de realidad, que es la personal; una realidad entonces muy digna de ser conocida. Y que es nuclear en la filosofía por cuanto la amplía más allá, o mejor más acá, del ser extramental. Esta ampliación de la filosofía con la antropología es el motivo más importante que avalora el estudio del conocimiento humano.

En definitiva y con otras palabras, la teoría del conocimiento humano es constitutiva de la filosofía misma, porque el conocimiento es una relación dual entre cognoscente y conocido: *noesis| noema*, sujeto/objeto. Por tanto, su ejercicio remite primeramente el saber humano hacia su tema, hacia lo conocido; sin ello no habría saber alguno. Nace así la filosofía primera, la metafísica. Pero luego amplía el saber refiriéndolo hacia quien lo alcanza, hacia el cognoscente; sin él tampoco habría conocimiento ninguno. Se abre entonces el ámbito de la antropología.

Ambas realidades, pues, la extramental y la personal, son las requeridas para que el conocimiento humano acontezca inicialmente; y explican, por ello, el mismo despliegue de la filosofía en los dos cuerpos doctrinales que la constituyen: la metafísica y la antropología. La sabiduría del hombre, en efecto, se dice que versa,

nuclearmente, sobre esta doble temática: el fundamento del mundo y el destino humano. Pero entonces desde el conocimiento humano se abren como dos alternativas: conocer cosas, o conocer-se.

El realismo virtual

Pero aún hay algo más que decir; y aunque no más importante, sí quizá más conveniente de señalar en el momento presente. Se trata de lo siguiente.

Por razones teóricas adquiridas en el curso de mi profesión filosófica, y por razones prácticas tomadas del mundo en el que vivimos, sostengo una posición metafísica a la que en alguna publicación pasada (*Principio sin continuación*. Universidad, Málaga 1998) llamé realismo *virtual*.

Se entiende por él la afirmación de que el universo es enteramente virtual, potencial; debiendo su eventual actualización, o su plural activación, al entendimiento humano. Sin éste, y en general sin el hombre (como ya observó, por ejemplo, Tomás de Aquino; y luego todo el humanismo renacentista), el universo quedaría inacabado: estaría incompleto, sería imperfecto.

La tesis poliana del límite mental humano se entiende aquí entonces en el preciso sentido de que la actualidad es propia de la inteligencia del hombre. Al margen de ella, la realidad extramental no se actualiza, permanece virtual.

En el lenguaje ordinario, realidad *virtual* es realidad aparente, sin entidad auténtica. En ese sentido, lo virtual no es la realidad, sino más bien la actualidad del pensamiento, la verdad conocida; pues, aunque basadas ambas en la realidad extramental, dependen del cognoscente, remiten a él. Pero, estrictamente hablando, esa

actualidad y esa verdad son la virtualidad de lo real que el cognoscente despliega; de modo que, sin ellas, la realidad quedaría enteramente virtual, latente, potencial.

Suelo poner el ejemplo de la punta de mi dedo índice, en la que aparentemente no hay nada. Pero si allí colocamos un receptor de radio, nos permitiría oír innumerables emisoras procedentes de multitud de lugares. Y si colocamos un receptor de televisión, captaríamos multitud de cadenas de televisión, cuya emisión llega hasta ese punto. Y si pusiéramos un teléfono móvil, a ese punto podrían llegarle todo tipo de mensajes y comunicaciones; y si pusiéramos cualquier móvil del mundo, todos los móviles del mundo serían capaces de recibir allí la información que se les mandara. De manera que donde no había nada, en la punta de mi dedo índice, late un sinfín de información. Pues así entiendo yo la realidad, como una pura virtualidad, capaz de generar noticias al ser humano, si dispone de la facultad o de los medios para hacerse con ellas.

Como hoy conocemos sobradamente los procesos de codificación, almacenamiento, transferencia y uso de la información, no puede resultarnos extraño este planteamiento. Activar las virtualidades de algo (editar una información digitalizada, por ejemplo) exige de unos medios, instrumentos o programas que aprovechan esa información en un sentido dado, para una determinada finalidad.

El fiabilismo gnoseológico, propuesto en Norteamérica por la epistemología evolucionista reformada, sustenta en el hecho de que las facultades cognoscitivas del hombre sean una dotación natural, la veracidad de las actualizaciones cognoscitivas que obtienen, principalmente la de las sensibles. Pero, de suyo, procesar una información con un dinamismo natural o con un instrumento artificial

no cambia mucho la cuestión: tanto da el ojo, como el catalejo o el microscopio.

Lo decisivo es entender que la realidad extramental es virtual, y que son el plural conocimiento del hombre, y su derivado actuar práctico, los responsables de su diversa actualización. Que, como digo, incluye también -obviamente- el aprovechamiento práctico de las posibilidades factivas que el hombre descubre desde su conocimiento, y que configuran su acción práctica en la historia.

Algunas discusiones acerca del realismo en la teoría de la ciencia del siglo XX (por ejemplo, el realismo interno de Putnam o el constructivismo de van Fraassen) aportan reflexiones que podríamos tomar aquí en consideración; pero realmente no nos hacen falta.

La distinción y relación entre el ser extramental y el conocer

De acuerdo con la distinción entre lo virtual y lo actual, realidad exterior y verdad poseída por el humano conocer se distinguen y articulan.

Posición en las antípodas del lema parmenídeo que sienta que lo mismo es el pensar y el ser (frag. 3). Todo el progreso de la filosofía desde sus orígenes parece ser la realización del que Platón llamó parricidio de Parménides; y, particularmente, el poliano abandono del límite mental, es decir, de la actualidad de lo pensado con las operaciones intelectuales, es, precisamente, el abandono de esa mismidad.

En el extremo opuesto a Parménides, el ser y la verdad se distinguen netamente. Porque, como dijo Aristóteles, *el ente se dice de muchas maneras*; para nuestro enfoque, de dos: según la verdad y la falsedad de lo conocido, que es actual; y también en su sentido

principal: el ente *exterior y separado*, que dijo Aristóteles (*Metafísica* XI, 8 1065 a 24), enteramente potencial. La teoría del conocimiento entonces se distingue temáticamente de la metafísica como estudio de la realidad extramental.

Pero realidad y verdad no sólo se distinguen tajantemente, sino que se articulan o integran armónicamente. Conformidad que se basa en dos razones, especialmente: en la *flexibilidad* y en la *necesidad* de su concordancia.

a) La *flexibilidad* de la articulación entre conocimiento y ser que permite el indicado realismo virtual mitiga las oscilaciones que la historia del humano saber nos presenta; por ejemplo entre ciencia y filosofía, o entre saberes y creencias, o entre distintas cosmovisiones en las que cambian los paradigmas básicos (Kuhn).

Porque, desde el realismo virtual, la diversidad de representaciones humanas del mundo no sólo las enfrenta entre sí como verdaderas o falsas, y por tanto siendo algunas de ellas incompatibles; sino que las distintas cosmovisiones del hombre se comparan más bien como diferentes aprovechamientos de las virtualidades de lo real, en muchos casos compatibles y hasta complementarios.

Propongo el realismo virtual, entonces, como el soporte metafísico y gnoseológico del actual primado de la hermenéutica; entendiendo ésta no sólo en su sentido práctico de interpretación de textos y acciones, sino en otro más teórico que atiende a las distintas aprehensiones humanas, suscitadas en la historia, acerca de una misma realidad. Ello se justifica en el poder del espíritu humano, muy superior a su detonante, que es la realidad extramental.

El realismo virtual formula, en suma, la superioridad del ser cognoscente sobre el carente de conocimiento: la del ser humano sobre el entero universo, la del ser personal sobre el meramente natural.

La conexión entre el conocimiento y la realidad extramental

b) Pero, en segundo lugar, el realismo virtual fortalece además la conexión entre el conocimiento humano y la realidad extramental, porque muestra su estricta *necesidad*: el fin del universo es la verdad, que obtiene el hombre al conocer; es decir, la actualización de sus virtualidades. Con una imagen que tomo de Jacinto Choza: *el universo es una voz que no se oye a sí misma*; pues es el hombre quien desvela el sentido final del universo, al actualizar sus potencialidades.

Así considerado el tema, se termina por erradicar -icuanta falta hace!- la idea de realidad fáctica que el nominalismo tardomedieval introdujo en el pensamiento humano al prescindir de las causas finales; y que ha llegado hasta nuestros días, a través del empirismo y el positivismo, lastrando gravemente la metafísica, y la entera filosofía: por dejar la realidad exterior exclusivamente en manos de la ciencia objetiva, como el ámbito de los hechos empíricos, singulares (lo que oculta, hay que notarlo, el primigenio hecho del conocer, como señaló Husserl: la necesaria presencia al espíritu de esos hechos, y la superioridad del espíritu que los conoce sobre ellos).

La crítica de Ockham a la suposición universal o lógica, al aceptar en cambio la intuición del individuo singular, no abandona la

actualidad de lo dado, que se debe al pensamiento; pero en ella estriba estrictamente la suposición del ser extramental, que no es actual sino virtual y potencial.

Y es que no: la realidad extramental no es meramente fáctica, ya que apela necesariamente al conocimiento humano; porque el hombre posee el fin del universo al conocerlo.

Y por ello el hombre no sólo capta información del exterior, sino que puede razonar desde esas informaciones recibidas, y explicarlas al entender su previa realidad causal. El conocimiento racional de la realidad, que la descubre en sus principios, en su virtualidad, complementa así el conocimiento intencional de la misma, la ciencia objetiva, que obtenemos con el ejercicio de las otras operaciones mentales; y que constituye ese mundo que tenemos actualmente ahí delante, con sus leyes generales y hechos particulares.

Por poner un ejemplo, se distingue saber qué ponen por la televisión (una película, un programa informativo, un concurso, etc.) de explicar cómo se produce ese tránsito de información, a través de distintos tipos de señales y de medios, que hace posible la televisión misma. El hombre no sólo conoce el universo según su manifestación actual; la cual verifica y desde ella despliega su saber sobre aquél, alcanzando la verdad que le es posible y formulando las ciencias objetivas. Sino que además entiende la previa realidad causal del universo y la explica racionalmente.

Porque el universo no sólo se manifiesta al hombre, sino que es la fuente de ésa su manifestación; y en ello estriba su índole extramental, que entonces es causal, potencial, virtual. Es distinto captar la información y elaborarla, o verificarla, que explicarla de acuerdo con sus antecedentes reales: las causas y principios extramentales.

Y es que la realidad extramental, no por ser virtual, queda ignota para el pensamiento humano, como mera cosa en sí (un concepto límite, al decir de Kant); sino que la razón humana toma ese límite como una frontera rebasable, no como una barrera infranqueable; y lo supera y obtiene logros.

Pues el hombre puede, más allá de su conocimiento intencional, objetivo, explicar razonablemente el sentido causal del universo; y conocer así las sustancias y los movimientos que lo integran, y el universo que conforman; pero de un modo no objetivo, sino de otro que explicite sus implícitos y los vaya contrastando con la idealidad de los objetos pensados; y así encuentre sus principios, el valor causal de la realidad física. La ontología predicamental reduce así las categorías a las causas, lo que permite integrar sus dos cuerpos doctrinales más importantes.

Pero si esto es así, si realidad y conocimiento están necesariamente vinculados, como lo virtual y lo actual; si, aunque se distingan, no se entienden por separado; entonces se justifica, además, que el estudio del conocimiento resulte medular para la filosofía misma.

Y -repito- no sólo porque el cognoscente sea uno de los seres más dignos, más elevado que los seres que no conocen: puesto que es persona; esto ya lo hemos dicho. Y es cierto, y lo más importante; ya que, igual que hablamos de la verdad como el fin del universo, también se podría invertir el enfoque. Y hablar del hombre como el espíritu que habita el cosmos: no un espíritu meramente incorporado, sino que el hombre dispone de un cuerpo propio por ser un espíritu abierto, vertido, sobre la realidad natural; encargado de llevarla a su culminación. La persona humana es el habitante del universo; que además vive su temporalidad como alguien situado en

la historia: teoría y práctica. Ambas muestran la superioridad del conocimiento, y de la realidad personal, sobre la realidad virtual.

Pero es que además, insisto, puede hablarse no adecuadamente de ésta, de los demás seres exteriores al hombre, del entero universo, al margen o ignorando el conocimiento humano y la necesaria conexión de la realidad extramental con él. Si realidad y conocimiento están necesariamente vinculados, y hay un orden entre ellos; si no se entienden ambos por separado; entonces el estudio del conocimiento es medular en filosofía... para el mismo conocimiento de la realidad exterior, objetivo de la metafísica. De aquí la importancia de la autognosis.

Mas entonces esa realidad extramental no será actual como el conocimiento humano: ni lo inmediatamente conocido, dado en la experiencia; ni tal y como lo dado en ella, o bien diferente, pero puesto fuera del humano conocimiento. Sino que será realidad virtual, principial y causal: las causas o principios predicamentales (categoriales) de la ontología y los primeros principios de la metafísica.

Pero junto a la realidad extramental está, qué duda cabe, la realidad del cognoscente. El cognoscente, a diferencia de la realidad exterior, que es conocida por él, sí se conoce a sí mismo. Aquí está la autognosis.

La autognosis como envés del realismo virtual

Y, en cierto modo, resulta supérfluo destacar preliminarmente la importancia histórica del tema del autoconocimiento: puesto que, como señaló Heidegger, *querer saber es siempre la pretensión* enmascarada de una autoconciencia².

Desde aquél *gnosci se auton* que Platón (*Protágoras* 343 d) atribuye a los siete sabios de Grecia, y lema del templo de Delfos que Sócrates se apropió tras el oráculo de la pitia, el tema de la autognosis comparece con frecuencia y relieve en la historia del pensamiento humano. La *noesis noeseos* aristotélica, el *noli foras ire, in interiore homine habitat veritas* de san Agustín, o la *reditio in se ipsum reditione completa* del famoso *liber De causis*, en el pensamiento antiguo; y el *cogito* cartesiano, la conciencia trascendental kantiana, la autoconciencia hegeliana, o la reducción trascendental husserliana, en el pensamiento moderno; como quizás otros tópicos de la historia de la filosofía, son una buena prueba de ello.

Pero, al margen de antecedentes históricos, la doctrina metafísica que hemos llamado *realismo virtual*, el realismo de las causas y principios, es el envés cuya faz es la superioridad del conocer sobre lo conocido que aquí propugnamos, y que es la que en rigor exige la autognosis.

Porque el hombre no es tan poca cosa como para estar entre las otras del universo abriéndose un ámbito de vida relativamente suficiente en la periferia del planeta Tierra; o el producto más elaborado de una larga evolución cósmica: quizá su suprema formación, pero acaso en cambio un eventual y azaroso resultado suyo; ni siquiera es tan sólo un microcosmos en cuya complejidad interior reúna todo el sinfín de los posibles eventos naturales.

No lo es porque el hombre es persona: es un ser cognoscente; y el conocimiento está fuera del universo: pues cumple su fin, al

_

² HEIDEGGER, M.: *De camino al habla*. Odós, Barcelona 1987; p. 92.

elevarlo al ámbito de la verdad, al objetivarlo, y ponerlo delante de una subjetividad constituyendo un mundo. El hombre no está en el universo (sólo) físicamente, ocupando un lugar, sino intencionalmente: conociéndolo; dominándolo desde У su conocimiento mediante la conducta.

El conocimiento humano tiene el fundamento de su verdad en el cosmos, en la entera realidad extramental; tal es el tema específico de la razón humana, y luego de su entendimiento de los primeros principios. Pero lo continúa mucho más allá de lo que aquél y aquélla dan de sí. La cultura es, efectivamente, un cultivo de la naturaleza, una continuación de ella; y paralelamente, aunque con mayor razón al tratarse de la teoría, la verdad es más digna que el ser que a ella se ordena; y, por lo mismo, el conocer que la obtiene es superior al ser en que se basa.

Cuando Hegel visitó los Alpes suizos no sintió ante la naturaleza grandes emociones. Escribió en su diario: *la visión de estas masas eternamente muertas no me ha ofrecido más que un espectáculo monótono, y a la larga aburrido*³; *lo único que se puede decir acerca de ellas es que ahí están*⁴ (*da sein*).

En cambio, en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (§ 248) comenta inversamente: *si Vanini dijo que basta una brizna de paja para conocer el ser de Dios, habrá que decir que cualquier representación interna del espíritu, la peor de sus imaginaciones, el juego cambiante de sus estados de ánimo más contingentes, o cualquier palabra, es un fundamento más indicado para el conocimiento del ser divino que todo otro objeto de la naturaleza.*

³ ROSENKRANZ, K.: *Hegels leben*, citado por COLOMER, E.: *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, v. II. Herder, Barcelona 1986; p. 117.

⁴ KAUFMANN, W.: *Hegel*. Alianza, Madrid 1982; p. 56.

Si el conocer es la más alta forma de ser, tendrá que buscarse a sí mismo como a su más alta meta. Y todo encuentro con algo conocido, que no sea cognoscente, le parecerá por fuerza insuficiente: materia inerte, naturaleza muerta. Hegel hablaba también de conciencia desgarrada, o desgraciada, para designar aquélla que no se reconoce en el objeto conocido por ella; y recordaba que toda conciencia exige dúplica: otra frente a sí en la que se reconozca.

Podríamos también recordar el doble proceso plotiniano que tanta prestancia tuvo en la filosofía medieval, la salida y el retorno (*proodós* y *epistrofé*, *exitus* y *reditus*), para encontrar un análogo de la mutua referencia entre una realidad virtual y la eminente realidad del conocimiento que la expresa. En esta línea, señalamos aquí que la superioridad ontológica del conocimiento demanda la autognosis, que así muestra su importancia.

Situación actual del tema

Pues, a pesar de su evidente importancia, y de otras consideraciones sobre su vigencia perenne que podrían hacerse, el tema del autoconocimiento humano está actualmente en una situación muy deteriorada y de grave abandono.

Quizá por la experiencia de fracaso derivada del idealismo absoluto, el hombre ha tomado una equívoca conciencia de la finitud de su conocer.

Y así, de acuerdo con la evolución del moderno concepto de subjetividad que ha sugerido Colomer⁵, si al sujeto psicológico cartesiano sucedió el sujeto trascendental kantiano, y a éste el sujeto

34

⁵ Cfr. *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*. Herder, Barcelona 1986; v. I, pp. 19-21.

absoluto hegeliano, hoy podríamos decir que estamos en una consideración de la subjetividad humana como la de un sujeto-en-el-mundo (Heidegger), o como la de un yo en su circunstancia (Ortega); por tanto, un sujeto finito, corporal, mortal, social, etc.

Con ello también, hemos pasado de un sujeto que se conoce a sí mismo, del ideal de la autoconciencia, a un sujeto abierto hacia fuera, vertido sobre el objeto, ligado a la conexión *noesis/noema*. Se ha podido incluso hablar de un sujeto débil (Vattimo); cuando no se llega a la negación de la subjetividad, apuntada por Foucault, Blanchot y algunos nietzscheanos.

Pero así hemos perdido toda la profundidad del espíritu, que se manifiesta en los distintos niveles de su autognosis. El naturalismo actual es tanto una deficiente comprensión de la naturaleza, como una aguda ignorancia de la honda realidad del espíritu.

A este respecto, se ha denunciado el olvido moderno de la noción de hábito, desvalorizado al entenderlo como mera costumbre. No sólo el hábito como *areté*: cierta habilidad y poder de hacer algo; sino como *hexis*: intensidad del ejercicio activo, incremento de la vitalidad ejercida; pues los hábitos son actos, no sólo un refuerzo de la potencia, o algo del orden de lo potencial. Pero sin los hábitos intelectuales es imposible la autognosis.

Se ve reducida, entonces, la subjetividad al mero polo opuesto de la objetividad; y en escueta correlación con ella, como algo puntual: casi como otro objeto enfrentado a los demás. Que nos recuerda la dualidad entre el yo y el no-yo de Fichte; quien busca su reducción en el ámbito de la acción práctica. La autoconciencia deviene entonces autocomprensión poiética.

En ello estamos hoy: en el positivismo ciego ante la subjetividad, o persiguiendo una identidad meramente narrativa de ella, vinculada con la acción práctica.

El sujeto-objetualismo moderno, del que todavía no hemos sabido salir, y que deriva de la exclusiva atención a la operación intelectual y lo conocido por ella, ignorando los hábitos noéticos, desconoce la profundidad y el ascenso que el espíritu permite, su enorme dimensión interior, la amplitud de su intimidad.

De manera que la autognosis no es sólo una investigación importante, sino además oportuna, muy conveniente en el momento actual; en el que la interioridad e intimidad de la persona humana apenas cuentan, y yacen sepultadas bajo la objetividad de una ciencia fáctica e impersonal; que, al ceñirse a lo dado, desconoce tanto la racionalidad de la realidad extramental como la realidad de la racionalidad humana, ambas estrictamente correspondientes.

1. EL CONOCIMIENTO DEL UNIVERSO⁶

En este capítulo voy a resumir la teoría poliana de la razón, es decir, de nuestro conocimiento del universo físico, al que Polo llama conocimiento racional de la realidad.

Si "conocer es conocer se", un inicial problema –aunque de esacasa magnitud- es el conocimiento racional de la realidad física, porque el universo es extramental: la esencia extramental.

Este problema se resuelve señalando que ese conocimiento exige el de las propias operaciones de la inteligencia, y así cierta autognosis, pues se obtiene en pugna o contraste con ellas.

Por eso es indisociable el estudio del universo y el examen de la razón humana; de hecho Polo no escribió *El ser* II: *la esencia extramental*, como era su proyecto inicial, sino el cuarto tomo del *Curso de teoría del conocimiento:* dedicado al *conocimiento racional de la realidad*.

El término "razón" no designa en el pensamiento de don Leonardo Polo la entera inteligencia humana, sino una de las dos operaciones suyas que propone como prosecutivas a la inicial abstracción, a la que llama operación incoativa; y que son la negación y la razón.

La razón es, entonces, la tercera operación de la inteligencia; y se ejerce en tres fases, tradicionalmente denominadas concepto, juicio y raciocinio.

37

⁶ Este capítulo procede del trabajo *La razón humana según Leonardo Polo* publicado en GARCÍA-PADIAL (coords.): *Autotrascendimiento*. Universidad de Málaga, Sevilla 2010; pp. 243-58.

La razón según Polo

Polo entiende que la negación de las diferencias entre los abstractos permite obtener ideas más generales que ellos: es la segunda operación intelectual; esas ideas aprovechan, aunque sólo sea parcialmente, la información abstraída.

Pero al razonar sobre los abstractos no prescindimos de alguna de sus diferencias, sino que explicitamos una peculiar, la que guardan implícita, a saber: la diferencia entre su índole abstracta y su realidad extramental, que es causal. El abstracto implica la actividad física sobre el hombre; y la razón torna explícita esa actuación causal. La razón es entonces el método para conocer progresivamente las causas extramentales: la bicausalidad hilemórfica, las tricausalidades dinámicas, la causa final, etc.

Hay entonces como dos caminos desde la inicial información abstracta: o seguimos pensando desde ella, negativamente, y suscitamos así ideas con las cuales ampliar nuestro conocimiento; o bien retrocedemos desde ella hacia lo previo, hacia sus prioridades: intentando encontrar sus causas y principios, para afirmar así su realidad extramental; de este modo se devuelve lo abstracto a la realidad. Ésta segunda alternativa es la razón. Que, por salir del orden ideal y encontrar la realidad extramental, es superior a la negación.

Con todo, hay en la razón humana cierta ambivalencia. Porque, si la razón consolida objetiva, idealmente, sus logros, entonces permite una operación intelectual aún superior, que es la matemática, como una cuarta operación intelectual: la cual es entendida por Polo como la unificación objetiva de las dos operaciones prosecutivas de la inteligencia, negación y razón. Sólo si

evita aquella consolidación lógica, y prescinde de toda objetivación para encontrar lo extramental, la razón escapa de la unificación matemática y cumple rigurosamente su cometido: el conocimiento racional de la realidad.

Y en esa medida la operación racional es, para Polo, asimilable con la segunda dimensión del abandono del límite mental, esa metodología que él ha propuesto para la filosofía; concretamente, permite la segunda dimensión de esa metodología, la dirigida a conocer la esencia extramental: la del universo físico.

Sin embargo, la razón es un descubrimiento de la filosofía griega, pues el alumbramiento del concepto se debe a Sócrates, y la inicial doctrina sobre el juicio, en parte a Platón, y sobre todo a Aristóteles, como la teoría del silogismo; en cambio, el abandono del límite mental es una propuesta de Polo. Por tanto, la asimilación entre ambos, que da lugar a la ambivalencia señalada, es indicativa de que Polo interpreta de un peculiar modo la razón humana; motivo por el que conviene sacar esa interpretación a la luz y aclararla.

Por lo demás, el tema de la razón (las causas y su conjunción, que hace de lo físico un universo) es sumamente complejo, porque es físico y no lógico: es el ámbito de la multiplicidad y de las diferencias frente al de la unidad y mismidad del pensamiento. Ello justifica el tamaño y complicación del tomo cuarto del *Curso de teoría del conocimiento*, en el que Polo examina la razón humana; obra que puede completarse además con otro voluminoso libro suyo: *El conocimiento del universo físico*⁷.

_

⁷ Existe también GARCÍA GONZÁLEZ, J. A. (ed.): *El conocimiento de lo físico según Leonardo Polo*. Univ. Navarra, Pamplona 2011; con un texto de Polo sobre el movimiento circular. Y además conviene conocer POSADA, J. M.: *La física de causas en Leonardo Polo*. Eunsa, Pamplona 1996; 487 pp.; y VANNEY, C.: *Principios reales y conocimiento matemático. La propuesta epistemológica de Leonardo Polo*. Eunsa, Pamplona 2008; 386 pp.

La magnitud del intento poliano ante la peculiaridad y complejidad de la temática racional aconseja también que procedamos a una visión sinóptica del tratamiento poliano de la razón, para mostrar su sentido y alcance de una manera global. Y al tiempo explica que hayamos de comenzar con esta serie de preliminares que la enmarcan.

El conocimiento racional de la realidad

La razón humana conoce el universo físico; a este conocimiento lo denomina Polo el *conocimiento racional de la realidad*; a mí me parece que es la ontología predicamental. Sea como fuere, hay que precisar el sentido de esa expresión; y hay que precisarlo en sus dos miembros: conocimiento *racional*, y conocimiento *de la realidad*.

1) El conocimiento *racional* de la realidad deja al margen, pero respeta, el conocimiento intencional de la misma: el que se consigue con las otras operaciones intelectuales; inicialmente la abstracción, pero sobre todo la negación, y también la matemática. Es decir, se distingue de la ciencia objetiva, pero es compatible con ella.

La razón consigue el conocimiento racional de la realidad porque abandona el límite mental según una de las dimensiones en que dicho abandono es posible. Pero detectar un límite en la mente del hombre, que grava las otras operaciones intelectuales, no significa rechazar o despreciar el conocimiento que con él y con ellas se obtiene. Por el contrario, la presencia del mundo ante el hombre, y el desarrollo de las ciencias con el que ampliamos nuestro conocimiento acerca de él, son rigurosamente verdaderos. El límite de nuestro conocimiento intencional, la presencia mental, permite la

manifestación del ser ante la inteligencia humana; más bien consiste en ello: es el soporte de la misma intencionalidad. Y esa manifestación intencional de lo real es uno de los significados de la verdad: su sentido fenomenológico; quizás el sentido más inmediato de la verdad.

Por tanto, el conocimiento racional de la realidad es compatible con la verdad del conocimiento intencional. Tan compatible que, en su consideración conjunta, el conocimiento racional de la realidad proporciona el fundamento de la verdad de nuestro conocimiento intencional. Precisamente la razón culmina con una tercera operación, el raciocinio hemos dicho, a la que Polo llama así: fundamentación. Porque la causalidad extramental del universo es la que funda la experiencia en que se basa la ciencia humana, y asegura así su verdad.

2) La razón es la operación intelectual que conoce el universo físico. Por tanto, cuando hablamos del conocimiento racional *de la realidad*, no nos referimos a toda ella, sino sólo a la realidad física⁸; la que ha actuado sobre nuestra sensibilidad, actuación a partir de la cual hemos abstraído.

La razón explica el abstracto, lo devuelve a la realidad. Pero no todo nuestro conocimiento procede de la abstracción, porque no nos hemos informado mediante ella de todas las realidades que llegamos a conocer. El hombre conoce su propia voluntad y la entera realidad de su espíritu de una manera no abstractiva (la autognosis se despliega a partir de las operaciones ejercidas, es decir, como un

_

⁸ Por existir una diversidad de realidades, el conocimiento humano no puede tratar sólo de lo físico; incluso para lograr nuestro conocimiento de lo físico, se requiere que conozcamos algo más que lo físico (al menos lo intelectual, que se contradistingue de lo físico). Cfr. sobre este punto POLO, L.: *El conocimiento del universo físico*; pp. 141-9.

conocimiento de lo intelectual, no abstraído de lo sensible); y conoce a los demás principalmente por lo que dicen de sí mismos; y conoce otras realidades, de las que no tiene experiencia, a través de lo que le informan los demás mediante el lenguaje; y también puede asentir a la revelación divina. El fundamento de estos conocimientos no es tanto la experiencia propia y la abstracción, cuanto, pongamos por caso, la introspección o el testimonio ajeno. Por eso no es con la razón con la que conocemos esas otras realidades, sino que mediante la razón sólo conocemos ésta: el universo físico; la realidad que actúa sobre nuestra sensibilidad proporcionándonos información tal que somos capaces de abstraerla, y luego de, razonando sobre ella, entenderla.

Con todo, lo físico no es equivalente con lo sensible; puede haber en el universo realidades infrasensibles y suprasensibles. Pero llegaremos a conocerlas a partir de la información abstracta, que requiere previa inmutación sensible. Razonando para justificar esa información, podremos encontrar realidades insensibles; porque el universo físico no es enteramente sensible. Pero sí que es la explicación completa de lo sensible, a partir de lo cual abstraemos; y, por tanto, es el fundamento de nuestro conocimiento abstractivo.

Los seres del universo actúan sobre el hombre, que toma así noticia acerca de ellos. Por esto el hombre puede razonar a partir de la noticia recibida (y reparando en que ha sido recibida), para llegar así a entender a esos seres que son el fundamento de su información. Éste y no otro es el conocimiento racional de la realidad.

El tema de la razón, la realidad que la razón encuentra, es, por tanto, el universo físico, al que Polo denomina la esencia extramental. Por esta razón: la realidad física es el fundamento de la verdad de nuestro conocimiento porque es un universo, una multiplicidad unida por estar dirigida finalmente hacia el conocimiento; como tal es una esencia: algo acabado y perfecto (la perfección de las naturalezas aisladamente consideradas) como para existir, suficiente para ello.

Física y lógica

Conviene ahora tratar de otra cuestión preliminar.

Se trata de lo siguiente: que la razón humana no es un conocimiento que incorpore nuevos datos, o que se mueva en ese orden de la adquisición de informaciones; sino que, a partir de la noticia abstraída, y razonando desde ella, encuentra sus principios reales, los que la explican.

Se cumple entonces paradigmáticamente en la razón aquella sentencia de Juan de santo Tomás: *intellectus non intelligit nisi trahendo res ad se, et intra se considerando, non extra se inspiciendo* (*Cursus theologicus* 32, 5, 11). Por la propia virtualidad de la razón es el hombre capaz de inferir los principios reales de la noticia abstracta.

El mismo término *concepción*, que designa el primer acto de la razón, expresa muy bien esa gestación interior en que todo el razonar consiste; y que es una invención: tanto un descubrir como un inventar. Y es así, razonando, como el hombre encuentra la realidad de lo físico.

Pero entonces se podría objetar que los razonamientos humanos son mera, o reductivamente, lógicos: el desarrollo de una virtualidad interior sin alcance extramental; o al que se le atribuye uno supuesto y antropomórfico: como cuando Hegel decía que *todo*

lo racional es real (y todo lo real racional). No es cierta esta equivalencia, y menos con el sentido que Hegel la formuló. Pero sí es cierto que la realidad física, aunque no sea lógica, es inteligible; y que el hombre, razonando desde lo abstracto, puede encontrar la inteligibilidad extramental, extraideal, de lo físico.

Con todo, de la objeción planteada debe recogerse la taxativa distinción entre lo físico y lo lógico. Porque, para Polo, en la razón acontece una pugna entre ambos: la razón procede estableciendo un contraste entre lo ideal y lo físico; y, sólo mediante ese contraste, descubre los principios que fundan nuestro conocimiento, y devuelve el abstracto a su realidad extramental.

A su vez, esa pugna y contraste exigen hábitos intelectuales, que son el conocimiento o manifestación de las operaciones intelectuales ejercidas: porque piden conocer la idealidad del propio *logos*, la presencia mental, la operación ejercida, con la cual contrastar los principios reales, la causalidad física. Por esto el conocimiento del universo exige alguna autognosis.

Y por este motivo también Polo asocia la razón humana con la segunda dimensión de su abandono del límite mental. Porque si el hombre no se cuida especialmente de mantener esa pugna, o no procura especialmente establecer ese contraste para avanzar en el conocimiento racional; si no lo hace, entonces la superioridad del *logos* humano sobre lo físico es tal que la batalla está ganada de antemano: el hombre compensa la pugna y consolida lógicamente los hallazgos de la razón, perdiendo así el conocimiento racional de la realidad.

Se produce entonces una logificación de la razón, que es bastante común en la vida ordinaria. El libro de Maritain *El orden de*

los conceptos⁹ es un ejemplo de ello: un buen libro, pero de lógica. La universalidad como propiedad de conceptos y términos por referencia a los particulares de la experiencia sensible, el juicio como conexión predicativa entre conceptos, el raciocinio y sus figuras para conectar los juicios, etc.; todo esto es la lógica de la razón, pero no su ejercicio para conocer la realidad. El conocimiento racional de la realidad no es lógico, porque el universo es una realidad infralógica: el reino de las diferencias, frente a la unidad (unicidad) del pensamiento; entre otros factores, es potencial, virtual, y no actual como el pensamiento.

Y, con todo y con eso, la razón es una dinámica de la inteligencia humana que puede inferir por sí misma, desde la noticia abstracta, la realidad que explica esa información: retrotrayéndola a sus principios, o explicitando lo que en ella estaba implícito; pero no vinculándola con otros datos que la aclaren desde fuera, o que nos lleven a conocer algo distinto de ella.

Cierto que el universo no es necesario; y que, por tanto, su conocimiento tampoco es deductivo. Pero la realidad física, con sus posibilidades y contingencias, sí es inteligible por la razón humana; arduamente inteligible, de acuerdo con la pugna mencionada, pero inteligible al fin y al cabo.

Y sucede también que el pensamiento humano es muy superior a lo físico; y que, si no se esfuerza por pugnar, si no adopta metódicamente esa tarea (tal que ejerza la segunda dimensión del abandono del límite), entonces vence la pugna de inmediato: conoce directamente su entorno, amplía su conocimiento del mundo, y después lo habita. El conocimiento intencional de la realidad, que,

_

⁹ Club de lectores, Buenos Aires 1963 (traducción española de *Elements de philosophie II: L'ordre des concepts*).

como dice Polo, es sólo aspectual, e inferior al racional, permite en cambio y favorece la vida práctica del hombre.

La crisis de la razón

Luego es fácil para el hombre, y le resulta práctico, perder el valor explicitante de la razón, que exige esa pugna con lo físico de que hablamos; y entonces logificarla: consolidar objetivamente sus descubrimientos, y así vincularlos con las ideas generales del pensamiento haciendo matemáticas. Insisto, de nuevo, en la ambivalencia de la razón humana. Ello es un motivo que explica, en parte, el predominio actual de la ciencia matematizada (un conocimiento por lo demás muy útil), con cierto olvido de la realidad extramental.

Paralelamente, el fundamento de nuestro conocimiento, la esencia extramental, puede ser un tema que al hombre interese más bien poco; porque en cierto modo lo importante es conocer, y extender cada vez más nuestros conocimientos: la ciencia es, en este sentido, la obra maestra del pensamiento humano. Cuando el conocimiento intencional es pacífico y fecundo (pues en otro caso se produce una crisis en los fundamentos de la ciencia, o un cambio de sus paradigmas), entonces puede ocurrir que el hombre se olvide del fundamento, no lo haga tema de su consideración, y no busque el conocimiento racional de la realidad.

Además, al hombre, y comprensiblemente, le interesan más las realidades humanas que el universo físico. Y del universo físico le interesan quizá más su verdad y utilidad subsiguiente que su realidad causal. Estos intereses no son deshonestos; y explican también, en

otra parte, el escaso conocimiento de la realidad física que tiene el hombre de hoy.

Tenemos entonces que al hombre le resulta fácil pensar, establecer su lógica y olvidarse del universo físico; que la temática física es además muy acotada y estrecha: sólo causas y principios; y por último que, acaso por eso, puede tener escaso interés para el hombre, al que suele mover más su vida práctica.

Percibir por estos factores un desvarío de la ciencia y la técnica, que se olvidan del ser; lo que además conduciría a una existencia inauténtica y anónima de la persona humana, como ha denunciado Heidegger en *Ser y tiempo*, me parece, con todo, un dictamen excesivo y poco fino: sin las matizaciones epistemológicas que hay que hacer para precisar la cuestión, y con cierta desconfianza hacia el ser humano y su superioridad sobre el universo.

Porque es cierto que sin física la metafísica pierde pie, y que sin las causas o principios predicamentales difícilmente entenderemos los primeros principios; y es cierto, sobre todo, que si no se acepta que la realidad es inteligible, se reduce a pura facticidad, a hechos empíricos, y entonces estamos abocados al positivismo y al cientificismo.

Pero, sin embargo, podemos ser más comprensivos con la crisis de la razón (del conocimiento racional de la realidad, de la ontología y de la metafísica): si vislumbramos en ella su declinar ante un ejercicio intelectual más amplio; su ceder ante un requerimiento: la ampliación de la filosofía hacia una antropología trascendental.

Ya que tan cierto como todo aquello que hemos señalado es que lo propio del hombre, como ser personal, es el espíritu y su libre obrar; y que el universo físico es un reducido ámbito para él; y que el destino de la persona humana trasciende por ello el entero universo; y que la libertad incluye al hombre en ámbitos cada vez más amplios, y a la postre en el ámbito de la máxima amplitud: pues sólo Dios es el referente de la persona humana.

Con todo y con eso, precisamente porque el conocimiento racional de la realidad exige un esfuerzo metódico, un contraste y una pugna entre lo lógico y lo físico, la crisis de la razón no se reduce sólo al olvido del fundamento, sino que se agrava por cuanto el hombre desconoce sus operaciones mentales, no manifiesta sus propios actos cognoscitivos, no ejerce sus hábitos intelectuales; y así desconoce la realidad del propio espíritu, olvida su autognosis.

Toma entonces por realidades en sí sus propias objetivaciones (icomo si no las hubiera suscitado él!), y se incluye groseramente entre ellas (el evolucionismo es un claro ejemplo), como en un ámbito más amplio que el de los principios. El objetivismo resultante (ignorante de la realidad inmaterial: la del espíritu, la de sus actos cognoscitivos y la de los objetos intencionales) es el verdadero peligro de la crisis de la razón, por su corto alcance antropológico: no por empobrecimiento de la metafísica, sino por atrofia de la antropología, por ignorancia de la autognosis.

Hechas estas aclaraciones preliminares, pasemos ya a considerar metódica y temáticamente la razón humana, según la entiende Polo.

Los actos de la razón

Los actos propios de la dinámica racional del hombre son las tres operaciones clásicas: concepto, juicio y raciocinio; a las que, dado el enfoque poliano, podríamos denominar así: concepción, afirmación y fundamentación. De las tres, son nucleares en Polo

concepto y juicio; y en cambio es de menor rango el raciocinio; en cierto modo, un juicio mediato.

En sus primeros escritos (es obvio que luego cambió) Polo decía: el juicio puede ser mediato o inmediato. Cuando el juicio es inmediato (...) entonces ya no hace falta ninguna operación más (...) Pero cuando no puede ser así (...) cuando el juicio se establece a través de otro, entonces se dice que se lleva a cabo una tercera operación que es el raciocinio (Lecciones de psicología clásica, p. 230).

La débil apreciación poliana del razonamiento se debe a que la fundamentación, la explicitación final del fundamento, guarda definitivamente implícito el ser, al que no puede explicitar. El fundamento es un conocimiento imperfecto del ser como principio primero: imperfecto porque no hay un solo primer principio fundante. E imperfecto también porque encontrar el ser como fundamento del conocer es descubrirlo sólo como relativo al conocer, es decir, demasiado vinculado a su esencia, que es lo físico como un universo, lo causal ordenado. Pero el descubrimiento del fundamento así entendido quizá no permite acceder con rigor al ser enteramente como él mismo es; es decir, en cuanto que distinto de su esencia: porque es más relativo a su creador, que a ella o al conocer humano.

La distinción real de esencia y ser marca los límites de la razón humana, que sólo conoce adecuadamente la esencia del universo. La intelección adecuada del ser extramental exige el hábito innato de los primeros principios, que es superior a la dinámica racional; y que permite advertir la pluralidad de los primeros principios, en virtud de la cual distinguimos y enlazamos el ser del universo y el ser originario del creador. La creación, en definitiva, no es un tema físico, sino -con toda propiedad- metafísico.

Entre medio de las tres operaciones racionales mencionadas están además los hábitos adquiridos, los cuales son imprescindibles, y constituyen la autognosis requerida a este nivel; y permiten pasar de una operación a otra, a la superior: cualificando a la potencia intelectual para hacerlo. Son: el hábito conceptual, que permite el juicio; y el hábito judicativo, que permite el raciocinio.

El hábito demostrativo es problemático¹⁰. Inicialmente, Polo lo rechaza; porque, como hemos dicho, la razón guarda definitivamente un implícito, que ni manifiesta, ni puede explicitar: el ser del universo; la razón humana no puede pugnar con él: porque es superior a ella, ya que remite a Dios creador. El hábito demostrativo es reemplazado entonces, según Polo, por el hábito de los primeros principios; en paralelo al insuficiente conocimiento de ellos que la razón alcanza al fundar. La noción de fundamento, según Polo, comporta una *macla* o amontonamiento de la pluralidad de los primeros principios.

Pero después, cuando Polo trata de la cuarta dimensión del abandono del límite mental (que se detiene en el conocimiento de la esencia del hombre), admite ya el valor simbólico de los axiomas lógicos: una cifra del ser extramental¹¹; y dicho valor requiere del hábito demostrativo.

Esta divergencia se corresponde con el doble modo como los actos de la razón (en este caso, el tercero, el de la fundamentación) pueden ser iluminados por el entendimiento, y conocidos habitualmente: bien separándolos de sus objetos, para descubrir su

Sobre este problema ha escrito SELLES, J. Fdo.: Los actos intelectuales que permiten conocer la realidad física. Estudio introductorio a POLO, L.: El conocimiento racional de la realidad. Universidad de Navarra, Pamplona 2004; pp. 37 ss: "La fundamentación y el hábito de los axiomas lógicos".

¹¹ Son *símbolos de los actos de ser de la divinidad y del acto de ser creado distinto realmente de la esencia física*. POLO, L.: *Nietzsche como pensador de dualidades*, p. 225.

prioridad y, desde ella, explicitar por contraste las causas extramentales (segunda dimensión del abandono del límite); o bien sin prescindir de sus objetos, y entonces ideando esos actos y simbolizando sus objetos (cuarta dimensión de ese abandono). Ambas iluminaciones se distinguen como se distinguen los hábitos operativos, adquiridos, del hábito innato, entitativo, de la sindéresis que permite el autoconocimiento. Hablaremos de esto más extensamente en el capítulo quinto.

Quizás, entonces, los actos de la tercera operación racional sólo se manifiesten ideándolos, pues la persona los conoce como actos de su inteligencia que son; y por ello hay axiomas lógicos, de carácter simbólico. Pero no puedan conocerse separados de la objetividad, en pugna con los principios extramentales; porque la razón humana no puede pugnar con el ser; y por eso no hay explicitación del último implícito de la razón, o no cabe conocimiento racional de los primeros principios en su diversidad.

El proceso de explicitación de lo implícito

En todo caso, esta pluralidad de actos y hábitos adquiridos de la razón permiten, no obstante, una visión unitaria del proceder racional: la razón es la progresiva explicitación de lo implícito en el abstracto. Como explicitación progresiva, la razón es mucho más continua, compleja y prolija que la secuencia enunciada de esos tres actos y dos hábitos que integran su dinámica. Por este motivo, Polo habla de fases de la razón, más que de actos de ella.

Las nociones de explícito e implícito fueron aplicadas al juicio por las lógicas medieval y moderna. Se entendía que el predicado es la explicación del sujeto, el cual a su vez contenía implícitos los predicados. Esta manera de ver (que inmediatamente suscita, tal y como fue percibida en el pensamiento moderno, la discusión entre lo analítico y lo sintético) quizá se deba a la suposición del sujeto del juicio propia de la lógica antigua, precisamente paliada, o mitigada, con la atribución de los predicados; y a la correlativa doctrina según la cual la predicación atribuye los accidentes a la sustancia.

Pienso que Polo no dice exactamente eso; sino más bien que el abstracto guarda una diferencia implícita, que vamos haciendo explícita progresivamente con la razón. Por tanto, todas las fases de la razón (conceptos, juicios y razonamientos) son explicitantes; y al tiempo guardan implícitos que se explicitarán en las fases siguientes, excepto en la última.

Particularmente en el juicio deben explicitarse tanto el sujeto, que deja así de estar supuesto (el abandono del límite es el abandono de la suposición), como el predicado: la sustancia y los accidentes; por tanto, habrá dos tipos de explícitos judicativos, como veremos. Y, de todas las maneras, Polo concede también que se pueden predicar accidentes de accidentes, como en la definición kantiana de la recta se atribuye una cantidad a una cualidad: la distancia más corta a la rectitud. Esto se debe a la curiosa interpretación poliana de la inhesión, casi como una categoría propia¹²; hablaremos de ello.

En todo caso, como explicitación progresiva, la razón comienza con la causa formal; porque parte de la información sensible, de una forma abstraída. Y después descubre la causa material, con lo que explica las sustancias hilemórficas elementales; encuentra después la causa eficiente requerida para los movimientos de génesis y

¹² La inhesión es, a su vez, otra categoría que se describe como modalización de las tres que son las concausas naturales. Curso de teoría del conocimiento, IV, 2ª parte, p. 359.

transformación entre los elementos; y luego, el movimiento circular que causa esos movimientos. Y descubre después la luz como propagación de la forma circular, que en concausalidad con el fin es captada por las sustancias compuestas (a lo que Polo llama luz estante); y la emisión de esa luz en los accidentes que integran sus naturalezas, una réplica y manifestación de las sustancias; para encontrar finalmente la unidad de las naturalezas en el universo. Toda una compleja temática, a su vez llena de flexiones y matices: articulaciones bicausales, tricausalidades y la tetracausalidad; sustancias, naturalezas y el universo; los efectos físicos y la esencia extramental.

El problema que plantea esta visión progresiva y unitaria del proceder racional es justamente la precisa distinción entre sus momentos: aquellos tres actos y dos hábitos que hemos mencionado.

Y en primer lugar debemos distinguir entre la concepción y la afirmación; o, temáticamente, entre los universales y las categorías.

Concepto y juicio

La distinción inicial entre la concepción y la afirmación es ésta: que se conciben aquellas realidades físicas de las que no tenemos noticia, porque son incapaces de enviarnos información. En cambio, se afirman aquellas realidades que hemos percibido y abstraído, porque nos han comunicado información suya. El hombre ha de encontrar también, y sobre todo, la realidad extramental de estas sustancias categoriales y de sus naturalezas, y eso exige el despliegue de la razón mediante los juicios; pero esa realidad no es ya meramente concebida, sino explícitamente afirmada. De este

modo se distinguen las dos más importantes fases del proceder racional.

Los universales, en efecto, son presensibles; aunque no sensibles, sí concebibles por el hombre. Son incapaces de emitir información porque son elementales: tan átomos, con formas tan mínimas (*taleidades* las llama Polo; porque son tales: ni cuantas ni cuales), tan ceñidas a su materialidad, que no pueden actuar (por consiguiente tampoco sobre la sensibilidad humana), ni padecer: pues toda acción recibida comporta su transformación, que es mutua o recíproca. Son, en suma, las sustancias elementales, que exigen inmediatamente –por ser tales- procesos de transformación entre ellas.

En cambio, las categorías corresponden ya a sustancias compuestas, mixtas o complejas, y así sujetas a procesos y susceptibles de accidentes; mediante ellos actúan sobre nuestra sensibilidad proporcionándonos información acerca de ellas. Esa información abstracta es la que la razón devuelve a su realidad extramental. Por tanto, el concepto no explicita los abstractos, sino los elementos requeridos para la explicación de lo abstracto.

Por cuanto las sustancias categoriales se componen a partir de las elementales, se puede decir que el juicio es la unión de conceptos; aunque esto se dice más bien desde un punto de vista lógico o lingüístico. En cambio, es más riguroso decir que los universales constituyen la materia primera del universo: porque sólo materialmente puede principiar aquello que es incapaz de actuar; a partir de los elementos se componen las sustancias categoriales. La materia segunda está ya dispuesta para formas complejas, lo que exige alguna cantidad, y es susceptible entonces de cualidad y relación; y por tanto es capaz de tener un dinamismo propio.

Si miramos a la inversa esta inicial diferencia entre sustancias elementales y categoriales, o entre la concepción y la afirmación, apreciaremos que se corresponde con otra diferencia de mayor calado. Se trata de la causa final: cuya explicitación sólo se logra en el juicio; y por tanto es la que lo distingue del concepto, y nos permite la afirmación. Como el fin es poseído por el conocimiento, las sustancias que no nos envían información son ajenas al fin, y sólo pueden ser concebidas; en cambio las sustancias que, mediante sus naturalezas, inmutan nuestra sensibilidad, y de las que obtenemos noticia abstracta, ésas son las que pueden ser afirmadas.

Con todo, el fin poseído en el conocimiento debe distinguirse del valor causal del fin, que es el orden (precisamente esta distinción explica el valor causal del fin: el orden es la explicitación de la causa final). Las sustancias elementales no están ordenadas al fin: son caóticas; o por lo menos no lo están directamente. La ordenación de los elementos al fin es el ciclo, que asegura su mantenimiento y reposición; y es, por tanto, una ordenación mediata: el fin aprovecha los elementos mediante el movimiento circular, que es efecto suyo. En cambio, las sustancias compuestas se ordenan al fin mediante sus naturalezas; y ello quiere decir: directamente, sin mediación del ciclo.

De manera que la intervención física de la causa final es gradual. La sustancia elemental lo es al margen del fin, de acuerdo con la poliana oposición entre materia y fin. Pero el fin tiene un efecto propio en el ámbito elemental que es la forma circular: forma de un movimiento que ordena los elementos físicos y sus mutuas transformaciones. Este movimiento es un implícito manifiesto en el hábito conceptual, que tematiza la unidad entre la pluralidad de

conceptos: pues no hay concepto de los conceptos; pero sí ciclo entre los universales, analogía implícita.

Después, y son ya las explicitaciones judicativas, la forma circular se comunica a los términos y se propaga: esto es la luz, la analogía explícita, cuya captación da lugar a las sustancias compuestas. La propagación de la luz, que permite la composición de la sustancia categorial, es efecto del fin; pero no solo suyo, sino en concausalidad con la forma circular, tal que el fin aprovecha su propio efecto; porque entonces la forma circular ya no es sólo la forma de un movimiento, un mero efecto del fin para ordenar los elementos, sino que se propaga y concausa con el fin la composición de las sustancias. A su vez, y terminalmente, las sustancias compuestas concausan también con el fin; y entonces se despliegan en los accidentes que integran su naturaleza. Mediante estos pasos el fin amplía la medida de su intervención, según una deriva creciente, suele decir Polo; y lo físico se va ordenando hasta constituir un universo.

Posibilidades formales en el universo

Distinguidos concepto y juicio, la otra diferencia dentro del proceder racional que conviene señalar es la que media entre sujeto y predicado, los dos tipos de explícitos judicativos ya indicados.

Y al respecto quiero señalar la importancia del hábito conceptual, que es el que permite el paso desde el concepto al juicio. El hábito conceptual manifiesta lo implícito en la pluralidad conceptual: su unidad cíclica. Pues bien, la forma circular es efecto del fin, y así la razón formal de efecto físico; por consiguiente, establece la posibilidad formal de los elementos.

Lo importante de este implícito conceptual es descubrir que en el universo no sólo hay posibilidades materiales, sino otras formales: formas potenciales que enmarcan sus eventuales activaciones. O bien: descubrir que hay unidades formales entre la pluralidad de los efectos físicos; y la analogía es, precisamente, la unidad formal de la multiplicidad física.

Y entonces, lo que hace Polo es tomar el paralelismo entre el ciclo y los elementos (la posibilidad formal y su activación) y reiterarlo dos veces: una entre la luz y las sustancias compuestas, y otra entre la sustancia categorial y los accidentes. Si el ciclo es la analogía implícita (y de equívocos), la luz es la analogía, la unidad formal, de las sustancias compuestas, ya explícitamente análogas; y la sustancia categorial es a su vez la unidad formal de los accidentes, la forma potencial, potencia de causa la llama Polo, que se activa en ellos: una analogía explícita y reiterada.

Mediante este doble paralelismo se entienden los dos tipos de explícitos judicativos: la sustancia categorial, compuesta, y su los naturaleza integrada por accidentes. Pero correspondencia no se da sin luz, la forma de ser efecto físico propagada, ni sin la intervención del fin; que concausa con la luz para componer sustancias, y con éstas para que se desplieguen en sus naturalezas. Quizás pudiera hablarse, según el paralelismo indicado, de reposición cíclica de los elementos, propagación formal de la luz y renovación de la sustancia en sus accidentes; además está la reproducción de los vivientes. Son activaciones de distintas posibilidades formales. Ellas explican tanto el concepto primero, como después el sujeto y predicado del juicio.

Pero además hay que observar que ese paralelismo no es un mero recurso mental o expositivo, sino una comunicación real. Frente a la idea aristotélica de que las categorías son géneros supremos incomunicables, el tema al que responde la interpretación poliana del juicio es la comunicación; y la comunicación, si es completa, requiere reiteración, reduplicación: comunicar el comunicar. El ciclo no se comunica a los elementos, pero sí se propaga la luz y se despliega la sustancia en sus accidentes; así ocurren primero la comunicación de la forma circular a las sustancias compuestas, y después la comunicación de la sustancia categorial a los accidentes, por cuanto se expresa en su naturaleza.

Finalmente, mediante los accidentes, los entes físicos comunican información al hombre, y se completa la explicación del abstracto. El conocimiento, en cambio, no sólo exige posibilidades formales, o formas potenciales, sino que requiere potencias formales; que son activas: no activadas por el fin, concausando con él, sino posesivas del fin; y alejadas de la materia en su ejercicio, tal que son cognoscitivas.

Sujeto y predicado del juicio: la sustancia y los accidentes

Llegados a este punto, y para completar la exposición de la razón humana según la doctrina de Polo, conviene resolver los dos problemas antes aludidos de la teoría poliana del juicio en contraste con la doctrina clásica: la sustancia como sujeto del juicio y la inhesión de los accidentes.

1) El primer problema estriba en si la sustancia es sensible; y me refiero a la sustancia que es una categoría: la sustancia compuesta, no la sustancia elemental que ya hemos dicho que es presensible, concebible.

A veces se dice que la sustancia es el sensible *per accidens* de la percepción; pero creo que Polo sugiere más bien que no: que, en todo caso, eso lo sería la actividad de lo sensible (*Curso de teoría del conocimiento*, I., pp. 348-57).

Pero si la sustancia categorial, compuesta, no es sensible, tampoco puede ser abstracta, ni devuelta a la realidad, ni afirmada; en todo caso sería del orden de lo concebible, algo de la índole de los elementos: un requisito racional para proceder a la explicitación de lo abstracto.

Este problema se resuelve admitiendo que la sustancia no es sensible, pero tampoco un mero concepto, sino una realidad explícita en el juicio: porque capta la propagación, como luz estante. Sólo que tampoco puede ser estrictamente afirmada porque sólo se afirma su naturaleza, que es su reiteración en los accidentes; en el juicio se atribuyen los predicados al sujeto.

El sujeto del juicio es entonces un intermedio entre la previa concepción y la afirmación de predicados. El sujeto del juicio, la sustancia categorial, se parece al concepto en que no es sensible ni afirmable; y se parece, en que es un explícito judicativo, al predicado: análogo a él y parte de la afirmación.

Pero no está supuesto, sino explícito: como primer explícito judicativo desde el hábito conceptual. La explicación de la sustancia, desde la propagación de la luz, es el requisito racional de la afirmación de su naturaleza; pero no una mera concepción: porque explicita el implícito del hábito conceptual, al captar la luz (la luz estante).

2) El segundo problema es la inhesión de los accidentes en la sustancia, o entre sí.

Y ante todo hay que señalar que Polo reduce los accidentes (diciendo seguir una indicación tomista: *In V Metaph.*, I. 15 § 482-98) a tres: cualidad, cantidad y relación.

De la más amplia lista de categorías aristotélicas, que incluye diez predicamentos, Polo descarta el hábito por ser exclusivamente antropológico, y de cierta importancia en ese ámbito; pues muestra que el hombre, más que un ente, es un coexistente. Desconsidera después como categorías la acción y la pasión, por tener que ver con la explicitación conceptual; ya que ocurren en las transformaciones entre los elementos. Y reduce finalmente tiempo, lugar y sitio a relaciones; creo que muy conforme con el pensamiento moderno, especialmente el de Leibniz, y el contemporáneo, como el de Einstein.

Pues bien, entiendo que según Polo los accidentes no son formas que completen la indeterminación material de la sustancia, porque la sustancia categorial es una posibilidad formal; lo material son los elementos. Sino que ambos, la sustancia categorial y la naturaleza que integra sus accidentes, son concausalidades triples (otras tricausalidades ocurren también previas a las categorías, como los movimientos cinético y circular). Por eso, Polo considera un fruto de su modo de entender la razón, según la segunda dimensión del abandono del límite mental, la reducción de las categorías a las causas, la unificación de los dos grandes cuerpos de la ontología predicamental.

Y de hecho Polo se esmera en matizar las características de las tres causas en esas tricausalidades: la causa material no sólo como causa *ex qua* o *in qua*, sino como causa material dispuesta, o fundida; la causa eficiente como causa conjuntiva, tensada, y en su caso extrínseca o intrínseca; la causa formal como empaquetamiento

de notas; etc. Por tanto, como la naturaleza es una tricausalidad, los tres accidentes que admite Polo se integran en ella así: la cualidad es la causa formal, la cantidad la causa material y la relación la causa eficiente.

Polo define la categoría, para distinguirla del concepto, como *muchos en uno*, frente al *uno en muchos* del universal (cfr. *Curso de teoría del conocimiento*, IV, 2ª parte, p. 329) Ya hemos dicho que la sustancia es la unidad formal de los accidentes, y que la naturaleza es la reiteración activa de la sustancia. Pues entonces, la concausalidad triple que la naturaleza es se puede modalizar, o modular: en unas ocasiones las causas se integran primando una, y en otras ocasiones otra. Es decir: en ocasiones uno de los accidentes es el uno, en el cual los otros son los muchos; y en otras ocasiones la integración es de otro modo: *las categorías se multiplican unas en las otras* (*Curso de teoría del conocimiento*, IV, 2ª parte, p. 359). Pero entonces la inhesión es mutua, y se pueden predicar accidentes de accidentes.

La justificación de esta postura, de la modulación de las categorías en las naturalezas, es, en mi opinión, que de los tres accidentes que Polo admite tenemos noticia sensible y abstracta; pero esta noticia no es una forma a la que corresponda una materia o una eficiencia externas, porque no sólo la cualidad, que es la causa formal, sino también la cantidad y la relación, que son las causas material y eficiente, son sensibles y abstraíbles.

Lo que ocurre entonces es, más bien, que conocemos formas (las tres categorías accidentales) que se corresponden con peculiares modulaciones de la naturaleza. No son formas en una materia externa, sino modalizaciones de las categorías accidentales, del uno que reúne los muchos; es decir, modalizaciones de la integración de

la tricausalidad de accidentes que la naturaleza es, y que pueden integrarse primando cada uno de los accidentes (de acuerdo con esta integración, Polo habla de coherencia, potencia dinámica, ejecución... *Curso de teoría del conocimiento*, IV, 2ª parte, p. 362).

La culminación de la razón y su agotamiento

Indicada la solución de esos dos problemas, y para terminar este estudio de la razón según Polo, sólo hace falta ya un apunte sobre el hábito judicativo, que manifiesta lo que la pluralidad de juicios implica. Y este implícito del hábito judicativo es la unidad de las naturalezas, que es el orden. La unidad de las naturalezas no es la universalidad ni la analogía, sino el orden; ordenadas, las naturalezas forman un universo.

Y ordenadas, las naturalezas alcanzan su perfección, por lo que constituyen una esencia: algo digno, acabado, perfecto y suficiente como para existir. El universo físico es la esencia extramental; la anterioridad respecto de la persistencia, que es la realidad de la secuencia de antes a después. Persistir es la existencia, el acto de ser del universo: el principio de no-contradicción, realmente distinto de la esencia tetracausal.

El universo es la tetracausalidad, la conjunción o reunión de las cuatro causas. E incluye, como efectos suyos, las bicausalidades y tricausalidades que en él ocurren, pero ordenadas. El orden de los seres intracósmicos es su ordenación al conocimiento, que es el que posee el fin; de acuerdo con esta ordenación los entes físicos conforman un universo.

Y por eso dice Polo que el tema del hábito judicativo se expresa en la fórmula *un universo es* (cfr. *Curso de teoría del conocimiento*, IV, 2ª parte, pp. 371 ss). Fórmula que no es un juicio: porque carece de predicado; pero sobre todo porque carece de sujeto. Ya que la unidad del universo no es ninguna de las categorías, sino el orden; que es metacategorial, porque aúna la pluralidad de los juicios categoriales; o propiamente postpredicamental, porque apunta más allá de las categorías, pero sin llegar a ser trascendental.

Yo pienso que la fórmula se entiende mejor al revés, *es un universo*: el ocurrir físico es una multiplicidad vertida hacia su unidad, que es el conocimiento. Por ser lo físico un universo, el conocimiento humano está fundado en la causalidad extramental.

La explicitación del fundamento, implícito en el hábito judicativo, es la tarea de la tercera operación racional: la fundamentación; sobre cuya insuficiencia ya hemos dicho lo bastante.

Por eso el hábito judicativo es, en cierto modo, el punto más alto al que el despliegue de la razón llega. Es la culminación de la razón en tanto que logra el conocimiento de la esencia extramental, la contemplación del orden; pero al mismo tiempo es su agotamiento: porque la operación siguiente, la explicitación del fundamento, es insuficiente en tanto que guarda siempre implícito el ser.

El ser no es el único principio primero; porque hay varios primeros principios, pues cabe distinguir el ser creado del increado. Y, correlativamente, el ser no es sólo fundamento del conocimiento humano; porque su existencia creada remite al ser originario del creador. Es la temática del hábito de los primeros principios: el conocimiento de la creación, con el que la metafísica trasciende el orden predicamental. El umbral de esta trascendencia, como hemos dicho, es la distinción real de la esencia y el ser del universo.

Por lo dicho, los axiomas lógicos (que son la consolidación objetiva del fundamento: por ejemplo los principios de contradicción o de identidad) tienen un valor simbólico: sugieren al hombre la trascendencia del ser extramental sobre la razón humana; lo veremos en el capítulo quinto.

2. EL UNIVERSO Y EL CONOCIMIENTO¹³

La tesis que quiero exponer ahora es la primera de la autognosis: que el fin del universo es ser conocido por el hombre.

Una tesis de la que encuentro tres antecedentes:

1- El primero es la cosmovisión aristotélica que busca una unidad simultánea de los seres del universo, y sólo la encuentra en una inteligencia que los contemple; por lo que funda en inteligencias separadas los movimientos circulares de los astros, que causan los terrestres, y así constituyen su unidad y finalidad.

Posteriormente se olvidó la correspondencia entre circunferencia e inteligencia, y se pensó que esa simultaneidad de los seres del universo más que en la inteligencia se basaba en la materia: en el espacio y en la percepción sensible del hombre; y se buscó alternativamente una unidad entre los seres del universo más sucesiva que simultánea, basada en el tiempo más que en el espacio.

Y así hoy los integramos en una secuencia que va desde el bigbang, con la constitución de la materia y la aparición de la luz, y mediante la posterior formación de los sistemas galácticos, estelares y planetarios, hasta el origen de la vida y su evolución hacia el organismo humano; de tal modo que logramos una representación temporal de cómo se ha gestado el universo hasta su configuración actual.

¹³ Este capítulo procede del trabajo *El conocimiento del universo: la metafísica junto a la ciencia* publicado en en GARCÍA GONZÁLEZ, J. A. (ed.): *El conocimiento de lo físico según Leonardo Polo*. Univ. Navarra, Pamplona 2011; pp. 33-45.

- 2- El segundo antecedente de mi tesis, un poco más desplazado, es la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* hegeliana: que, después de la alienación, otorga al tiempo el sentido de realizar el concepto fuera de su elemento lógico. Esa realización exige el espíritu humano, y por tanto ese tiempo es el tiempo histórico. Aquí está el desplazamiento: en salirnos de la cosmología hacia la antropología. Es un desplazamiento con el que terminaremos este capítulo; pero que en Hegel es prematuro. Lo que le conduce a anular la metafísica reduciéndola a lógica; por negar la realidad de lo que no es espiritual, o por pensarla en términos negativos y relativos al espíritu.
- 3- Y el tercero, y más preciso, antecedente es la sentencia tomista del comienzo de la *Suma contra los gentiles* (I, 1) que reza que el fin del universo es la verdad: *oportet igitur ultimum finem universi esse bonum intellectus, hoc autem est veritas*; y añado: la verdad que el hombre posee al conocer.

Cuando he expuesto esta tesis (especialmente en mi prólogo al libro de Polo *El orden predicamental*, pp. 7-19), la he expuesto más que como doctrina de Polo como opinión mía; pero no porque así lo piense en verdad, sino para no arrojar más problemas a la comprensión de la física de causas de Polo, bastante difícil de suyo. En todo caso, éste es el momento de aclarar este extremo: porque no sólo pienso que, nuclearmente, es una tesis poliana; sino que además ahora sospecho que, lejos de dificultar, facilita la comprensión del tomo IV del *Curso de teoría del conocimiento* de Polo.

La tesis, entonces, es que el fin del universo es ser conocido por el hombre.

Siempre que se respete escrupulosamente la separación entre lo físico y lo lógico que defiende Polo, y que piden las cosas mismas. El fin es poseído por la operación cognoscitiva, pero el valor causal del fin está fuera del conocimiento: es el orden, la ordenación de las causas físicas al fin; es decir entre sí: tal que cumplan el fin. Así el universo está ordenado a su conocimiento por el hombre, que es quien posee el fin. Por esto dice Polo que el fin no se cumple por entero, puesto que su cumplimiento corre a cargo de las otras causas. Por entero no se cumple, sino que se cognoscitivamente; en cambio, el cumplimiento del fin es la tetracausalidad, la concausalidad física completa: bicausalidades y tricausalidades ordenadas; por el fin, o por sí mismas hacia el fin.

El universo como una esencia, la esencia extramental, y el mundo como totalidad objetiva

Si se desconoce eso: que el fin del universo es ser conocido por el hombre; o si no se toma en consideración, se reduce lo físico a su realidad meramente fáctica.

Realidad fáctica es realidad extrainteligible; ininteligible por quedar fuera del ámbito del *logos*, o por establecerse a espaldas del conocimiento humano.

Polo ha ejemplificado esa clase de realidad (que denominamos fáctica, pero podríamos llamar también empírica, positiva) glosando el *sum* del *cogito* cartesiano: ininteligible, porque previamente se ha vaciado al *cogito*, mediante la duda, de todo posible contenido inteligible. Y también glosando el *est* del Dios anselmiano:

ininteligible, porque a Dios se lo define como el máximo pensable, *id* quo maius cogitari nequit, luego el afirmar su existencia no puede añadirle ninguna inteligibilidad más que la ya incluída en esa noción.

Por su parte, Kant definió muy bien este tipo de existencia al comparar los táleros reales con los pensados: la existencia es la posición pura de una cosa con todas sus determinaciones. Posición sin mantenimiento ni reposición; posición extrainteligible e ininteligible: facticidad.

La mera existencia fáctica de los seres del universo se debe al haberles privado de algo que les resulta esencial: su referencia a la verdad, que es poseída por el cognoscente humano. Una privación que hurta al cosmos también su finalidad y su unidad.

- Finalidad:

Si ser conocido es el fin del universo, eso es lo que lo define; y al margen de ello, el universo pierde su finalidad.

La crítica de la nueva ciencia a las causas finales, incoada en aquella *via modernorum* tardomedieval, late en este estrechamiento de la realidad del universo, que lo reduce a un mero conjunto de hechos empíricos, positivos. Como los individuos singulares del nominalismo; frente a los cuales los universales lógicos son meros nombres.

Con ello la razón humana y la ontología pierden su sentido; y han de ser sustituidas por la intuición del singular, es decir, por la observación empírica, y por las otras operaciones mentales con las que hacemos la ciencia: ideas generales y determinaciones particulares, y luego las medidas matemáticas.

Pero ese conjunto de hechos empíricos es más bien el mundo, no el universo; y el mundo, como conjunto de los hechos, se distingue del universo por carecer de finalidad, como decimos (al prescindir de su estar conformado para ser conocido por el hombre); pero también por carecer de unidad.

- Unidad:

Porque aquí no se trata sólo de la finalidad de un proceso determinado, como el viviente es el fin de su semilla o el ojo se ordena a la visión; sino del fin del universo como tal: cualquiera que sea la forma que adopte y los seres que lo compongan.

El fin es, entonces, la unidad del universo por encima de la diversidad de sus integrantes. Porque el universo es uno, sin ser siempre el mismo; es uno, al margen de qué diversidad de seres integre y de cómo se configure a través del tiempo.

La unidad del universo no es entonces la de una sustancia, como pensaba Spinoza, cuyos atributos pudieran variar con el tiempo; ni la de una naturaleza o un organismo vivo, como lo dijo Empédocles, que atravesara períodos de salud y enfermedad; sino la unidad de orden: la unidad de que dota al universo su dirección, su ordenación a un fin.

Que es, en parte, intrínseca: pues es la ordenación de las causas entre sí, de tal modo que cumplan el fin. Y, de otra parte, es también la ordenación a un fin extrínseco: porque la posesión del fin corresponde al conocimiento, y es cometido específico del hombre; sin el hombre, el universo estaría inacabado, sería imperfecto.

Para Kant, el mundo tampoco es meramente fenoménico; porque en el orden de los objetos de experiencia nos aparece "algo del mundo", pero no todo el mundo en su unidad. La unidad y totalidad de los fenómenos objetivos no es empírica, sino una idea trascendental: la idea de mundo, que es un ideal de la razón.

Cuyo valor regulativo, como principio incondicionado del saber humano sobre el entero orden objetivo, es lógico y propio del hombre. Pero en su uso puro, tomada la idea de mundo como contenido de un saber estricto, es una idea ilógica; porque la unidad y totalidad del mundo no son fenómenos de experiencia a los que aplicar conceptos. La cosmología, para Kant, no es ciencia; y por eso, cuando toma al mundo entero como su objeto de conocimiento, aparecen antinomias irresolubles.

- Esencia:

Pero es que la unidad y totalidad del mundo como consideración del entero ámbito objetivo, como el conjunto de los hechos empíricos, se reduce a una idea general que los abarca, y eso ni es trascendental ni siquiera racional.

En cambio, al afirmar que la realidad de lo físico es conformar un universo, alcanzamos su específica unidad y comprendemos su propia finalidad; no como un ideal pensado, sino encontrando con la razón su realidad ontológica: la forma de ser que tiene, el ente que es. La razón humana descubre así que el universo es una esencia, caracterizada por ser extramental: el universo es un ser exterior al hombre; pero referido finalmente a su conocimiento. Y eso lo es, esencialmente; es eso lo que lo define como el ente que es: su esencia propia, su entidad.

Con todo, entender el universo como una esencia, o reducirse a considerar el mundo como un mero conjunto de hechos empíricos, en su realidad fáctica, no establece entre la ontología y la ciencia objetiva una disyuntiva que obligue a la elección. Y esto aunque, como metafísicos, nos sintamos muy proclives a la ontología; y

desconozcamos en profundidad, o marginemos bastante, la ciencia objetiva.

Porque, como teórico del conocimiento, también de la noción de hecho ha dado cuenta Polo (*Curso de teoría del conocimiento*, III, lección décima), al examinar la intencionalidad de las ideas generales sobre esa parte de los abstractos a la que remiten, y de acuerdo con la cual se determinan aquéllas y se considera a éstos particulares; es la lógica extensional, distinta de la específicamente racional.

La generalización y determinación de la idea general, a las que corresponden la idea de totalidad y el sentido más usual de la noción de hecho empírico; y por otro lado la razón, que logra, principalmente con el hábito judicativo, la contemplación del orden del universo, la consideración del universo como una esencia, son dos dinámicas distintas de la inteligencia humana: ambas posibles y hacederas, aunque no equivalentes. Además, según Polo, están las matemáticas: un tercer tipo de operaciones intelectuales exclusivamente unificantes; pues aúnan los objetos de la razón y los de la generalización, al numerarlos y establecer funciones entre ellos.

Por tanto, nuestro conocimiento de lo físico no es exclusivamente racional: también está el conocimiento intencional de él, el que obtenemos con las otras operaciones mentales distintas de la razón. Conviven, pues, la ontología y la ciencia, con la mediación añadida de las matemáticas.

Pero la razón es la operación intelectual superior, porque el conocimiento de la realidad que logra, al encontrar la causalidad extramental, la torna explícita por contraste con lo lógico, y no sólo la alcanza mediante ideas lógicas. Con esta posición epistemología, se rectifica la crítica kantiana al mundo como ideal de la razón; y con ella se plantea también la física de causas de Polo.

El conocimiento racional de la realidad física

Vayamos entonces con el conocimiento racional del universo físico.

Los actos centrales de la razón, según Polo, son el concepto y el juicio.

La tercera operación de la razón, el raciocinio (que Polo llama fundamentación), es de menor importancia porque el conocimiento del ser que con ella se logra es imperfecto; ya que no distingue los primeros principios, sino que más bien los confunde (los macla o amontona) con la noción de fundamento. El ser del universo es el fundamento del conocimiento humano que procede de la abstracción.

Pero si el universo es creado, o si en él se distinguen su esencia y su existencia, más tendrá que ver con Dios que con el humano conocer. Su acto de ser, la persistencia del orden cumplido, no es la identidad y plenitud del ser, pero tampoco es contradictoria. Es una criatura; y lo es por depender existencialmente del ser originario, y no por su esencial referencia al cognoscente humano.

La distinción real del ser y la esencia del cosmos aquí implicada, o la distinción y conjunción entre sí de esos dos primeros principios del entendimiento (la identidad y la no-contradicción) excede a las operaciones racionales del hombre; y conocerlas compete al hábito innato de los primeros principios. Así se distingue la metafísica, de orden trascendental, respecto de la ontología predicamental.

El hábito de los primeros principios, que es el método de la metafísica, excede a la razón humana por ser un derivado de la sabiduría personal, como veremos en el próximo capítulo; y esa sabiduría no versa sobre la realidad material, sino sobre la espiritual.

Y es que la creación del universo no es propiamente la causación de cierta realidad que fuera su efecto; pues más bien es el ser del universo la causa trascendental de cuanto en él ocurre, y así uno de los primeros principios (el tercero que aquí mencionamos). Sino que la creación es, más bien, una donación interpersonal.

El orden al fin entonces es un designio divino, encomendado al hombre. Que no sólo se cumple; sino que el hombre acepta, y devuelve: al elevar el universo a su perfección, y continuarlo con la cultura. Empezamos a apreciar aquí la fecundidad del amar interpersonal, requerida por la autognosis para su culminación final.

Pues bien, como el fin del universo es ser conocido por el hombre, el sentido de la razón, globalmente considerado, es éste: devolver lo abstracto, el fin poseído, a su realidad extramental, causal. En eso consiste el conocimiento racional de la realidad física.

En mi opinión, y para resumir a Polo, ello exige de los dos actos centrales de la razón, concepto y juicio, estos dos pasos básicos:

- 1- explicar la materialidad, la previa exterioridad, de la forma abstracta; a lo que se dedica la fase conceptual de la razón, y la primera parte del tomo IV del *Curso de teoría del* conocimiento de Polo;
- 2- y explicar después cómo una forma materializada exteriormente se ha comunicado, se ha trasladado (desde ésa su previa ubicación física) hasta el organismo humano, para ser abstraída y conocida por el hombre; es la fase judicativa de la razón, y el contenido de la segunda parte del susodicho tomo IV.

a) La concepción de sustancias materiales

Siendo la materia, considerada en sí misma, la anterioridad temporal, no puede darse aislada, sin forma; de acuerdo con ello, se distinguen materia primera y segunda. La materia primera es aquella cuyas formas son elementales; y cuya explicación es conceptual. La segunda está ya formalizada, por lo que sustenta nuevas formas compuestas, complejas, mixtas; y su explicación es ya judicativa, pues implica (al menos por exigir determinada cantidad para la composición formal) la distinción entre sustancia y accidentes. En cambio, los elementos son tan átomos que no se distinguen en ellos sustancia y accidentes.

La filosofía antigua hablaba al respecto de cualidades, y de alteraciones, sustanciales. Porque entendía que esos mínimos de la realidad material debían corresponderse con los mínimos de la sensación humana, como lo dijo Platón en el *Timeo*. Y ellos son las cualidades táctiles de lo frío y lo caliente, lo seco y lo húmedo; de su combinatoria resultan los cuatro elementos físicos. Polo, en cambio, llama a los elementos taleidades, porque son algún tal; y designa así nocionalmente aquellas sustancias que carecen de accidentes: pues son tales, pero no cuántas ni cuáles. Los universales, por tanto, no son las categorías: son explícitos conceptuales, no judicativos. De este modo se elevan los elementos a concepto, fuera de su representación sensible.

Para esta representación que forjó el mundo griego, después de las cualidades sensibles de los elementos venían sus lugares naturales, el geocentrismo y la causalidad mecánica de los motores astrales sobre los movimientos terrestres. La heurística poliana de la física aristotélica rectifica esta deriva representativa: convirtiendo el

concepto no a la experiencia sensible, sino al ser, a los principios inteligibles de la realidad; que son las causas predicamentales (y luego los primeros principios: física u ontología, y metafísica).

Pero es que los elementos no son sensibles porque no actúan (ni se relacionan), precisamente por elementales. Porque, al ser tan átomos, de ellos no se separa especie impresa alguna, son incapaces de emitir cualquier señal, ni en general de ejecutar ninguna acción. Carecen de eficiencia, porque son meramente hilemórficos: bicausalidades de materia y forma. Los elementos son entonces concebibles, desde la información abstracta, pero no sensibles.

Pero, si por ser átomos, son incapaces de actuar, entonces sólo materialmente pueden ser principios de las sustancias compuestas, las que sí actúan ya sobre nuestra sensibilidad.

Los elementos, que son la materia primera del universo, son tan átomos que no sólo son incapaces de actuar, en particular sobre nuestra sensibilidad para darse a conocer, sino que también son incapaces de padecer.

Por ambas razones los elementos son inestables: una vez generados, no se mantienen por sí mismos; y, ante cualquier eficiencia recibida, se corrompen; y entonces sus formas se desplazan.

Remiten pues a otra realidad que los explica, porque es su causa: el movimiento continuo, cinético. Una tricausalidad de forma, materia y eficiencia, que es la tricausalidad mínima e inferior. Explícita al concebir, porque sin ella no ocurren los elementos; ya que las sustancias elementales son términos de los movimientos continuos. Y a través de la diversidad de estos movimientos, los elementos se generan, y se renuevan.

Al fin, tras esos procesos y los consiguientes desplazamientos formales -recíprocas generaciones y corrupciones entre ellos-, los elementos son universales: una forma en muchos términos; no simultáneos, sino sucesivos.

Por su parte, los movimientos continuos entre los elementos remiten a su causa, que es el movimiento circular: un movimiento discontinuo, que se interrumpe cuando se producen los movimientos que causan los términos del universal, y reaparece elongándose hasta éstos cuando se renuevan. El movimiento circular, un movimiento entre los términos, es un efecto del fin: para ordenar los elementos, que de suyo son caóticos. Son ajenos al fin, puesto que no se dirigen hacia el conocimiento del hombre; pero se ordenan hacia él, de un modo indirecto, cuando el movimiento circular asegura su mantenimiento (una exigencia de la finalidad) por reposición.

Las sustancias elementales y los procesos que las generan, son los explícitos conceptuales. Y el movimiento circular, que se interrumpe cuando causa esos movimientos y a su través los elementos universales, es el implícito manifiesto por el hábito conceptual; ya que unifica la pluralidad de los conceptos. Porque no hay concepto de la pluralidad de conceptos; sino el movimiento circular que, a través de los movimientos continuos, causa la multiplicidad de los universales; sólo ese movimiento integra esta pluralidad. Con una forma de unidad (la analogía) tan sólo implícita en él; y cuya explicitación acabada exigirá ya la afirmación judicativa: la sustancia categorial y los accidentes.

El movimiento circular asegura, en definitiva, la permanencia de los elementos mediante los procesos que los generan y reponen; así se consigue el mantenimiento de la materia prima para el despliegue del cosmos. Es lo que había que explicar para concebir una realidad extramental, tal que luego permita devolver a ella nuestros abstractos.

De manera que el primer acto de la razón no es la devolución de un abstracto a su realidad, sino la concepción de cómo ha de constituirse la materialidad tal que soporte luego las sustancias categoriales, exigidas para la posterior devolución de los abstractos.

El primer abstracto devuelto es el que, por otra parte, es inferior: la circunferencia; que es la forma de ese movimiento discontinuo, implícito en la explicación conceptual de los elementos universales, y que el hábito conceptual manifiesta como la forma de ser efecto físico, una forma dinámica: el movimiento entre los términos.

Para devolver los demás abstractos a su realidad extramental se requiere la distinción de categorías, y la afirmación judicativa. La cual es posible como un inverso de la comunicación real que traslada la información desde la realidad exterior al humano cognoscente; pero ello exige ya sustancias compuestas, y accidentes.

b) La afirmación de las naturalezas que cumplen el orden

Para que la información del exterior llegue al hombre, y el universo cumpla su fin, no sólo es precisa la materialidad exterior de las sustancias elementales, y los movimientos que exige; sino también otras dos cosas:

- 1- la composición de las sustancias categoriales, que se forman a partir de los elementos;
- 2- y su actividad para transmitir al hombre la información.

Ambos extremos remiten al mismo tema: la comunicación. Pues hay que comunicar a los elementos universales la forma de constituir sustancias compuestas; y luego estas sustancias han de comunicar su forma de ser a su operatividad, para desplegar los accidentes según su propia naturaleza. Mediante ellos, y de acuerdo con ésta, comunican entre sí las sustancias categoriales; y así finalmente se explica el envío de información al organismo humano, que está entre dichas sustancias y facultado para recibir su información.

1- La composición sustancial:

La comunicación de formas se requiere entonces, ante todo, para constituir sustancias compuestas a partir de los elementos: son las sustancias categoriales.

Ello ocurre cuando, además de causar los movimientos continuos, y a su través los términos, el movimiento circular se les comunica, les comunica la forma -la nueva forma compleja- de ser efecto físico.

Entonces, la forma circular no se interrumpe al causar movimientos ni se elonga, sino que se propaga; y es captada por los términos efectuados, cuando concausa con el fin, para formar la sustancia compuesta; o bien, si en esa concausalidad con el fin es captada por los movimientos, entonces se forma un viviente.

2- La comunicación de información:

Y la comunicación de formas se requiere también después para desplegar, desde la sustancia categorial o desde el viviente, y concausando también con el fin, los accidentes de esas sustancias y vivos, que constituyen su naturaleza propia.

Sin este despliegue de su naturaleza, los seres del universo no podrían comunicar entre sí, ni por tanto trasladar información al hombre.

Pues este tema de la comunicación, que como decimos está en el fondo de la realidad física de las categorías, es justamente la luz física: pues la luz es la pura comunicación formal, la que permite la generación y transmisión de formas complejas.

La luz física

Y hay tres estatutos de la luz física:

1º La luz es, ante todo y en su estatuto primario, la propagación del movimiento circular (que es la forma de ser efecto físico) cuando no se interrumpe al causar movimientos continuos. Al propagarse, permite su comunicación a los movimientos continuos y a sus términos, aunque para que esta comunicación sea efectiva se requiere además la concausalidad de la luz con el fin, lo que permite su captación.

Por tanto la luz es la tetracausalidad completa, pero en cuanto que potencial; y es un requisito para que, activada (es decir, en concurrencia con el fin y no como mero efecto suyo), sea captada constituyendo sustancias categoriales.

El propagarse de la luz deriva directamente de la persistencia del orden cumplido, es decir, del acto de ser del universo; y no es, como el movimiento circular, un efecto del fin (para ordenar, indirectamente, los elementos). La propagación, entonces, es una elevación de la inicial forma de ser efecto físico; elevación que procede del acto de ser creado del universo. Al propagarse, la forma de ser efecto físico se eleva para poder concausar con el fin. Por lo demás, esta elevación se reitera sucesivamente, es su misma propagación, conforme las sustancias que captan la luz son cada vez más complejas.

Así se explica eso que Polo llama *deriva creciente*: una cada vez mayor intervención de la causa final en el universo. La cual da razón de la progresivamente mayor organización del cosmos, y de la evolución ascendente de la vida: son una ampliación de la medida en que interviene la causa final, una progresivamente mayor ordenación al fin.

Si el fin del universo es ser conocido por el hombre, entonces una mayor, más intensa, formalizada y directa, ordenación a ese fin, es una alternativa para explicar la aparición de novedades en el cosmos mejor que el emergentismo al uso. Mejor porque deriva del acto de ser creado del universo, pues esa intensificación del orden es la potencialidad propia de su esencia; y mejor porque es una explicación más completa, más racionalmente establecida: por integrar las cuatro causas, el fin y su cumplimiento tricausal, en lugar de sólo la anterioridad material de las condiciones iniciales y la eficiencia de las fuerzas antecedentes y emergentes.

2º Y, al margen de su estatuto primario en la propagación, hay otro doble estatuto de la luz: la luz estante, captada por la sustancia categorial, y la emitida mediante los accidentes. Este doble estatuto derivado de la luz se corresponde con la dualidad judicativa de sujeto y predicado.

Por tanto, del concepto de una sustancia elemental y los procesos de transformación que demanda, desde la manifestación del movimiento circular, y mediante su propagación, que es la comunicación formal, se explica la sustancia categorial, que hace de sujeto en el juicio; y desde ésta, si la comunicación se reitera, se explican los accidentes que atribuimos a la sustancia categorial. Tanto el sujeto como el predicado son de ese modo los explícitos judicativos, como antes y previamente la luz.

El elenco de las categorías es finalmente la temática del juicio: la sustancia (que Polo llama potencia de causa) y los accidentes. Los cuales son, según Polo, sólo tres: la cualidad, la cantidad y la relación; en correspondencia con las tres causas que cumplen el orden, es decir, la tricausalidad de forma, materia y eficiencia que constituye las naturalezas físicas: una reiteración de las sustancias categoriales, o una activación de su potencialidad.

La contemplación del orden corresponde al hábito judicativo, que reúne finalmente la pluralidad de los juicios: la multiplicidad de naturalezas ordenadas al fin. Se expresa en la sentencia "un universo es", o bien, ocurre un universo: es decir, una multiplicidad ordenada a la unidad del conocimiento. De todo esto hemos hablado en el capítulo anterior.

Forma, esencia y fin

Pues en la propagación de la luz encontramos ahora un tema que merece una especial atención: la dependencia que tienen las formas físicas respecto del ser. La causa formal, dice Polo, es la causa estrictamente analítica del ser. La entera concausalidad, la esencia extramental, es la analítica de la persistencia, del acto de ser del universo. Éste, en cuanto que vinculado a su esencia, es la causa trascendental, de acuerdo con la cual se afirma que *esse rei... causat veritatem intellectus* (TOMÁS DE AQUINO: *Summa theologiae* I, 16, 1 ad 3). Pero ¿cómo causa? Mediante las causas predicamentales. Es decir, la causa trascendental permite un análisis real: la distinción de las causas predicamentales. En ese análisis, la causa formal juega un papel privilegiado: es la causa analítica en cuanto que tal; de aquí la usual equivalencia entre forma y esencia, o el adagio clásico *forma dat esse*. Lo que persiste es el orden, pero hay múltiples formas de estar ordenado al fin.

Pues bien, la dependencia de las formas respecto del ser se distingue de su dependencia y conexión con el fin. La causa formal es directamente analítica del ser, y al mismo tiempo es la diferencia interna al fin. Pero es un respecto dual; de aquí el doble juego de la causa formal en la realidad física.

Esta distinción se corresponde parcialmente con la división de la razón en sus dos actos centrales: concepto y juicio. Y, por otra parte, enlaza con su correspondiente temática central: el movimiento circular y la propagación de la luz. Porque el primero es efecto del fin, para ordenar los elementos; y la segunda deriva del ser, de la persistencia, para permitir ampliar la medida en que el fin interviene. De su plural conjunción procede la diversidad de seres del cosmos, el diferente cumplimiento del orden por cada uno de ellos:

 Los movimientos continuos, al cesar, consiguen en sus términos la activación de la posibilidad formal de ser efecto físico, que es el movimiento circular; al ser ésta dinámica, permite la indirecta ordenación de los elementos al fin: su permanente reposición. En cambio, los elementos, aisladamente considerados, son de suyo caóticos; porque constituyen sólo la posibilidad material del cosmos, ajena por completo al fin. La causa material y la final son causas opuestas; sólo el fin, poseído, agota la materia.

- Las sustancias categoriales, por su parte, son activaciones de la potencialidad que corresponde a la concausalidad cuádruple, forjada al propagarse aquella posibilidad formal: es la luz física; estas activaciones permiten ya una ordenación al fin a través los accidentes, en lugar de mediada por el movimiento circular. Porque los accidentes son activaciones de la potencia de ser causa que es la sustancia categorial: su final y directa ordenación al fin.

Se distinguen así los distintos niveles de potencialidad física: la posibilidad material, que es activada por el movimiento continuo; y las distintas posibilidades formales y su distinta activación, es decir: su diverso cumplimiento del orden. Finalmente, el múltiple cumplimiento del orden, la tetracausalidad completa, es también potencial; porque su existencia, su actividad de ser, es la persistencia supratemporal.

La dualidad de respectos de la causa formal se manifiesta ante todo en la luz, pero también inversamente en la doctrina poliana sobre las notas físicas. Que son las formas mínimas, pues sólo consisten en su notarse, es decir, en que se noten; y cuya diferente ordenación caracteriza a los elementos físicos (que por esto son relativos entre sí). Son formas exclusivamente derivadas del fin, o exigidas por él. Si el efecto formal del fin es el movimiento circular, en él estarán las notas (que luego endosa y encomienda a los

movimientos continuos, antes de recuperarlas desde los términos). Por eso describe Polo al movimiento circular como un discernirse (a fin de cuentas, respecto de la forma circular, que se corresponde con la operación mental); el discernirse comporta este notarse, que es efectivo al causar los movimientos y en sus distintos términos.

En cambio, a diferencia de las notas, todas las demás formas físicas no dependen sólo del fin, sino que dependen ya del ser, de la propagación de la luz cuando es captada; y por tanto confinan las notas en su causa material.

Este doble juego de la causa formal que comentamos nos refiere, por último, al sentido global que tiene el conocimiento racional de la realidad física, de acuerdo con el que aquí hemos llamado realismo virtual.

Consideración metafísica y antropológica del saber físico

Porque una cosa es poseer la información que el universo suministra al hombre; o admirar el espectáculo del mundo, algo verdaderamente luminoso. Y otra cosa es explicar esa información en cuanto que procedente de la realidad extramental; que es física, y notoriamente diferente del ser del espíritu. Una cosa es la información recibida, y otra la explicación de su valor informativo. Como, dijimos, una cosa es ver la televisión, y otra saber -como el ingeniero electrónico lo sabe- cómo se ha captado, codificado, transmitido y recuperado esa información.

El hombre capta información del exterior, recaba nueva información y la incrementa en lo posible (mediante la experiencia; e incluso la experimentación, que logra mejorar los instrumentos de observación). Y luego elabora la información recibida buscando

equivalencias y correspondencias, estableciendo leyes que justifiquen los hechos, etc.; es el quehacer científico, y el conocimiento intencional que el hombre obtiene así del mundo, de la realidad física.

Pero también puede el hombre explicar la información recibida, fundarla: razonando y tornando explícitas sus concausas reales, y devolviendo así la información a su realidad extramental; es el cometido específico de la razón. El conocimiento racional de la realidad física logra conocer el universo como la esencia extramental: es la ontología predicamental. Es onto-logía por versar sobre ese ente cuya esencia esta ordenada al *logos* humano; y es etiología, porque la realidad extramental de esa esencia es causal, potencial, virtual.

Aunque desde el punto de vista de la metafísica, o en orden a la realidad de las cosas, este conocimiento sea superior y preferible; desde el punto de vista de la antropología, o en orden al ser humano, el hombre dispone por igual de todas sus operaciones mentales: acumula en primer lugar experiencias; luego despliega la ciencia sobre lo físico, la física positiva y la física matemática, con la enorme aplicación práctica que permiten; y además logra un saber racional sobre el universo, la física de causas. La persona humana dispone de todos esos conocimientos con libertad; y en orden a su destino, que por lo demás trasciende el universo.

3. EXISTENCIA EXTRAMENTAL Y AUTOGNOSIS14

El problema mayor para la tesis de que "conocer es conocer se" está en el conocimiento de los primeros principios, porque son extramentales: lo primero y principal de la realidad extramental, los actos de ser extramentales.

Pues aquí vamos a resolver este problema apelando a cierta repercusión de la sabiduría humana sobre el entendimiento de los principios primeros, tal que lo torna un hábito noético.

Polo afirma, ciertamente, que hay una repercusión del hábito de la sabiduría en el hábito de los primeros principios (Antropología trascendental, I, p. 185); y nosotros expondremos aquí esa repercusión relacionando la distinción de los primeros principios, que evita su macla y profundiza en nuestro conocimiento del fundamento, con los que Polo llama trascendentales antropológicos superiores: el entender y el amar, las perfecciones puras del ser espiritual. Veámoslo.

Polo ha asignado a la metafísica esta concreta temática: la pluralidad de los primeros principios; que son tres: el de identidad, el de no-contradicción y el de causalidad trascendental.

Y además ha denunciado ciertas maclas, o confusiones entre ellos, acontecidas en la historia del pensamiento.

La antigüedad griega asoció la identidad y la no-contradicción, con perjuicio de la causalidad, en la estabilidad y eternidad de lo

¹⁴ Este capítulo procede del trabajo *Leonardo Polo: la metafísica como distinción de los primeros principios* que presenté a las VIII Jornadas de *Diálogo filosófico* sobre *La filosofía primera*. Universidad pontificia, Salamanca 14.IX.2011.

ente. Que se produce, pienso, por la inclusión del *logos* en el mundo físico, al que gobierna según órbitas siderales.

La modernidad, en cambio, ha asociado la identidad y la causalidad, en menoscabo de la no-contradicción, con el dinamismo infinito y progresivo. Que se produce, estimo, por la subsunción de lo físico en lo lógico, propia de racionalismo e idealismo.

Alternativamente Polo propone asociar no-contradicción y causalidad, preservando la separación originaria de la identidad: la trascendencia del ser divino. Esta alternativa me parece que comporta añadir a la metafísica una antropología trascendental; lo físico y lo lógico, entiendo, como distintos pero compatibles.

Y Polo ha propuesto también, por otro lado, que la operación intelectual es un límite de la inteligencia humana, cuyo abandono es el método de la filosofía. Concretamente, al saber metafísico sobre los primeros principios se accede con la primera dimensión de ese abandono del límite mental. Pero el mismo Polo ha vinculado las dimensiones de su método con los hábitos (adquiridos e innatos) del entendimiento humano. Amparados por esta vinculación, en este capítulo prescindiremos un tanto del estricto método poliano; y consideraremos, sin más cuestión, el hábito del entendimiento de los primeros principios como el método de la metafísica.

Y entonces planteamos una pregunta acerca de la congruencia entre el método y el tema de la metafísica: ¿por qué el conocimiento de los primeros principios requiere un hábito noético?. Ya que las operaciones intelectuales se ordenan al conocimiento de las cosas materiales, mientras que los hábitos noéticos conocen la realidad del propio espíritu: que es un ser que sabe de sí, como aquí decimos. Pero los primeros principios son, obviamente, temas extramentales;

a fin de cuentas, dos: Dios, el ser increado, y la existencia de esa primera criatura que es el universo material.

La respuesta a la pregunta es, en definitiva, gradual; pues tiene como cuatro escalones, de los que trataremos a continuación. Se trata, en suma, de la progresiva distinción de los primeros principios: el logro metafísico que corresponde a su metodología habitual.

El fundamento racional y el primer principio del entendimiento

La razón humana descubre el universo como fundamento de nuestro conocer; y alcanza así, en último término, un primer principio de cuanto se le ofrece en la experiencia sensible (sea el motor inmóvil aristotélico, el *primum principium rerum* –del que habló Scotto- o el principio de razón suficiente leibniciano).

Porque el universo está ordenado a su conocimiento por el hombre. Y entonces el hombre, desde la información que recibe de él a través de la sensibilidad, puede descubrir esa ordenación como fundamento de su saber; y analizar los distintos sentidos de la causalidad, que constituyen los principios próximos explicativos de cuanto la experiencia le ofrece. Esto es la ontología predicamental, el conocimiento de la realidad física.

Pero, tras el conocimiento del universo físico, el hombre comprende que, en definitiva, es la misma existencia del universo el principio primero; pues en ella se basa, en último término, todo el orden de los principios próximos, de las causas predicamentales, que la razón humana encuentra como fundamento de su conocimiento. La existencia extramental del fundamento, la existencia de esa

ordenación de lo físico al humano conocer, es el primer principio del saber humano: *esse rei... causat veritatem intellectus*.

Pero el universo no existe por sí mismo: la esencial ordenación al fin de cuanto ocurre en él, se distingue realmente del hecho de que tal ordenación exista efectivamente. Por ello, el que exista un universo, o el ocurrir en orden al conocimiento del hombre, no es necesario; perfectamente podría no existir, o existir de otro modo, con otra ordenación y forma de ser. Y, entonces, la existencia de un universo no es la plenitud del existir; la identidad del existir desborda lo que es estar ordenado al conocimiento humano.

En suma, con la distinción real de la esencia y el ser del universo se avizora su carácter creado; y con el tema de la creación empieza la metafísica, el saber sobre lo trascendental, más allá de la ontología predicamental.

La ontología, en efecto, analiza los iniciales sentidos de la principiación: la pluralidad de las causas o principios próximos; que llamamos predicamentales, porque sustentan las categorías que usamos en el pensamiento y en el lenguaje. Pero la metafísica es trascendental; y su trascendencia estriba en afrontar el tema de la creación, distinguiendo los primeros principios reales: pues tanto el creador como la criatura son primeros, son principios, pero cada uno a su manera.

Por lo demás, mientras que la esencia del universo remite al conocimiento humano (ya que es su fundamento), su existencia creada remite al creador, depende de él; por eso es directamente inteligible, más que obtenida racionalmente como explicación de la experiencia.

La pluralidad de primeros principios: la división del ser en creado e increado

La distinción real de la esencia del universo y su ser, de su ordenación al conocimiento humano y su efectiva existencia, muestra la índole creada del universo, su limitación entitativa y su dependencia del creador; y sugiere al mismo tiempo la identidad y plenitud existencial del ser increado.

Por tanto, la inicial distinción entre primeros principios, con la que desbordamos la noción de fundamento, es aquélla que divide el ser en creado e increado. A ella pienso que llega el entendimiento humano, por encima de su razonar desde la experiencia sensible, con cierta facilidad. Porque la noción de creación comporta la distinción entre criatura y creador, y la obvia dependencia de aquélla respecto de éste.

En efecto, el ser creado se distingue del increado porque comienza; comenzar a ser es lo propio de la criatura. Que además luego ha de seguir siendo, y mantenerse por encima de la temporalidad. En cambio, el ser increado no precisa comenzar, ni podría hacerlo: porque no puede suscitarse mediante ningún proceso generativo. De modo que el ser increado es originario; y no necesita sobreponerse al tiempo para existir, por lo que está allende la temporalidad y es eterno. Por consiguiente, la distinción de los primeros principios se inicia con una consideración radical de la temporalidad: la identidad existencial es originaria, mientras que el mantenimiento de la criatura en el ser exige existir por encima del tiempo, sobreponerse a él: persistir.

Por su parte, que el ser creado lo sea de una concreta esencia, para el caso, que sea la existencia de un universo ordenado a su fin, hace barruntar al hombre lo que puede ser la identidad de un ser cuya esencia no se distinga de su existencia: la plenitud existencial del ser originario. Pero sólo barruntarla: porque la identidad del ser trasciende al hombre, y es insondable por él. Lo que la metafísica consigue saber de ella es tan sólo su índole originaria: la identidad del ser es el origen, uno de los primeros principios, el principal.

Si el hombre puede entender el ser creado del universo, su existencia, como lo primero respecto del orden entre las causas, o como el comienzo de toda la realidad del universo material; en cambio, el ser increado es insondable por el hombre, que no encuentra -no tiene ante sí- la identidad del ser, la plenitud del existir; e incluso, desde el cosmos, pudiera ser incapaz de alcanzarla, y de penetrar con su mente en ella. Sólo sabe que es originaria: Dios es el ser originario, el origen.

Por cuanto la distinción de estos dos primeros principios, criatura y creador, es superior a la noción de fundamento, pues la escinde en dos principios, el hombre se eleva a conocimientos superiores a los que la razón le reporta; pero que son inteligibles, o accesibles mediante el entendimiento de los primeros principios reales.

La distinción de los primeros principios de identidad y de nocontradicción¹⁵

Con todo, la distinción del ser en creado e increado no fue vislumbrada por el pensamiento griego, que asoció el primer principio del universo (el acto puro: que es la primera de las

_

¹⁵ Polo denomina principio de *no*-contradicción al ser del universo; mientras que denomina principio de contradicción al axioma lógico que se formula como "A no es no-A".

sustancias y, en un sentido dinámico, el motor inmóvil) con la *noesis noeseos*, que anuncia la plenitud del existir.

La discutida¹⁶ identificación aristotélica entre el Dios de la *Física* y el de la *Metafísica* es un error que impide entender la creación, y tiene el destino de quebrarse y desaparecer; hay que distinguir dos primeros principios: el ser creado del universo, y el increado del creador.

Sin ello se produce, según Polo, la macla del primer principio de no-contradicción con el de identidad; en cambio, distinguir estos dos primeros principios deshace la macla griega.

De esta manera:

Que el orden del universo a su fin exista, aunque no sea algo necesario, es decir, aunque no haya identidad entre estar así ordenado y existir; pero -repito- que un universo exista, que se mantenga sobre el tiempo y persista, es algo que no es contradictorio. Más: lo contradictorio sería, a la inversa, que aquello que ocurre, ese orden al fin, dejara de ser y se mudara en nada. Persistir sobre el tiempo es el ser creado del universo, el primer principio de no-contradicción.

Y, aunque la identidad del ser sea insondable por el hombre, la persistencia del universo la muestra como originaria, como lo absolutamente primero. Pero la plenitud interna al origen, no la exhibe el universo.

En cambio, el conocimiento de la identidad del ser mejora ostensiblemente cuando el hombre la entiende, no desde el universo, sino desde su propia realidad espiritual. Porque el hombre se sabe inteligente, y comprende lo que es la plenitud real del ser: el espíritu. Alternativamente, Scotto concibió a Dios como ser infinito. Pero la

¹⁶ Cfr. ROS, J. A.: *Dios, eternidad y movimiento en Aristóteles*. Eunsa, Pamplona 2007.

infinitud es una plenitud ideal del ser, supuesta y pensada negativamente; y además proyectada más allá del pensamiento, como impensable. De este modo se forja, todo lo más, una idea simbólica de Dios. El espíritu, en cambio, es la plenitud real, positiva, del ser y del vivir. Y desde ella, desde este nuevo ámbito, se puede sospechar lo que significa la plenitud interior de la identidad existencial.

La identidad entonces no es sólo un primer principio (Dios es algo más que creador del cosmos), sino que ha de ser espiritual, un ser personal. La *noesis noeseos* tiene que ser persona, e incluso dos personas; no la simplicidad del ser primero, uno y único (tras Aristóteles, el neoplatonismo derivó por esta línea: el *unum* supersustancial y suprainteligible), sino la dualidad del cognoscente y su conocerse perfectamente idénticos¹⁷.

La identidad intelectual, desde luego, es también inabarcable por el hombre; pero su mejor intelección desde el espíritu ratifica la distinción de los primeros principios de identidad y de nocontradicción, y justifica el estatuto habitual del conocimiento metafísico de la creación.

El desarrollo de la metafísica, que va discerniendo los primeros principios, exige entonces para el entendimiento de los principios un hábito noético: el del entendimiento.

Cuyo sujeto es, por lo demás, el intelecto personal, el intelecto agente, más que la potencia intelectual informada por noticias tomadas de la sensibilidad (esta explicación gnoseológica, que desarrollaremos en el capítulo sexto, justifica la superioridad del conocimiento habitual sobre el operativo: la operación intelectual es, en efecto, el límite mental).

_

¹⁷ Cfr. la explicación tomista del verbo personal de Dios en *Summa theologiae* I, 14, 2.

Y todo ello porque el tema de la metafísica es la creación; pero la creación no es una acción natural, sino personal (cfr. TOMÁS DE AQUINO: *De potentia*, 3, 15); y, por tanto, sólo el conocimiento de la realidad personal permitiría un adecuado conocimiento de ella.

En concreto, la creación es obra de la sabiduría divina; y es precisamente la atención a ella la que permite distinguir acabadamente la identidad de la no-contradicción. Porque aquélla es cognoscente de sí, perfectamente autocognoscente; mientras que ésta recaba intelección extrínseca.

La distinción de los primeros principios de identidad y de causalidad trascendental¹⁸

Pero después de distinguir los primeros principios de identidad y de no-contradicción, hay que distinguir también el primer principio de identidad del de causalidad trascendental.

Y es que cuando se pensó en la creación no se apreció esta distinción, sino que se entendió que el creador era la causa primera de todo cuanto existe: es la macla propia del pensamiento tardomedieval y moderno. Sin embargo, causar es lo propio de la realidad material, del universo; y un proceder inferior a un actuar personal. Lo propio de las personas es, más bien, el dar interpersonal, el intercambio donal.

Más que la inclinación hacia el bien, hacia el efecto acabado y perfecto de la acción causal, lo propio de las personas es la

_

¹⁸ Polo denomina al ser del universo primer principio de causalidad *trascendental*, para distinguirlo de las causas predicamentales en cuya admisión estriba, o en cuya posición extramental consiste; las causas son su analítica, e inferiores a su unidad, que es el fundamento -la esencia extramental-, y a la ulterior distinción de los primeros principios: los actos de ser no-contradictorio e idéntico.

promoción y distribución del bien, su generación y aportación, el intercambio y donación del bien.

Los neoplatónicos decían que *bonum est diffusivum sui* (DIONISIO PSEUDO-AREOPAGITA: *Div. Nom.* IV). Pero no: el bien no se difunde solo, o de suyo; sino que se expande cuando las personas lo hacen y lo intercambian, lo aportan y lo dan, lo aceptan y corresponden. El bien se difunde por la liberalidad de las personas.

De aquí que la creación más que una causación de ciertos efectos, sea la *donatio essendi*¹⁹; porque crear es una acción personal, y que tiene destinatarios personales: es una donación interpersonal. Pero sin atender a la dinámica del amar interpersonal, no cabe entender este sentido donal de la creación.

De modo que la localización del primer principio de causalidad trascendental en el ser creado del universo y no en el creador (al que mejor es pensarlo como el ser incausado, que entenderlo como la causa primera), es de nuevo una redundancia de la sabiduría que el espíritu humano tiene acerca de sí mismo sobre el conocimiento de los primeros principios reales.

De manera que lo correcto (frente a esas dos mencionadas maclas de los primeros principios, la antigua y la moderna) es separar, aislar y preservar el carácter originario de la identidad y plenitud del ser increado, y asociar en cambio los primeros principios de no-contradicción y de causalidad trascendental. Que señalan el ser creado del universo; respectivamente, en tanto que distinto de su esencia y en cuanto que vinculado con ella. El ser creado del universo es la causa persistente, y el ser increado propio del creador es la identidad y plenitud originaria del existir.

¹⁹ [Deus est] donativus et affluenter ómnibus. TOMÁS DE AQUINO: De divinis nominibus, c. V, nº 617. Cfr. también De potentia, 3, 15 ad 14.

Metafísica y persona

Análogamente a como la distinción entre la identidad y la nocontradicción se establece en atención al inteligir personal, la distinción entre la identidad y la causalidad se establece en atención al amar interpersonal.

Que, de este modo, el conocimiento de los primeros principios se beneficie, y hasta dependa, de nuestro saber sobre las perfecciones puras del espíritu, es el motivo por el que el método de la metafísica es un hábito entitativo de la persona²⁰.

En definitiva, lo que pasa con la meta-física es que más allá de la física o de la ontología, de lo natural, realmente sólo está lo personal; por ello, la metafísica está abocada a atravesar la distinción entre naturaleza y persona: pues responde a la completa superioridad de ésta sobre aquélla.

La esencia del hombre, aun siendo superior al cosmos físico, está coordinada con él, pues el conocimiento humano posee el fin del universo; pero el ser personal desborda enteramente el del universo material. Por esto la metafísica se alcanza con un hábito entitativo de la persona, o innato al intelecto personal; y no con las operaciones de la inteligencia, que es una potencia de la esencia humana (o también: la metafísica exige prescindir de las operaciones intelectuales, es decir, del límite mental).

Aun concediendo que la temática de la metafísica es, desde luego, extramental, su metodología es habitual (propia de un ser que en su interioridad sabe de sí) porque excede su dimensión temática;

²⁰ Sin la conciencia del propio ser, no podría atribuirse el ser a las cosas. Cfr. FORMENT, E.: "Autoconciencia y ser en santo Tomás". *Revista española de filosofía medieval*, Zaragoza 8 (2001) 11-30.

y remite más allá de ella: a la persona que la ejerce. La cual, aunque coexiste con el universo, tiene un destino que lo trasciende.

Esta heterogeneidad interna a la dualidad metódico/temática que constituye el saber metafísico demanda su ampliación con una antropología trascendental; tal es la propuesta de Leonardo Polo. Pero entonces la metafísica, especialmente desde su consideración metódica, nos lleva más allá de sí misma.

Eso justifica, y así respondemos a la pregunta inicial de este capítulo, que su método no sea ninguna operación de la inteligencia, sino un hábito entitativo de la persona: el entendimiento de los primeros principios.

LA AUTOGNOSIS HUMANA

El conocimiento humano exhibe sus grandes logros en la ciencia objetiva, a la que tanto debemos en el orden práctico. El hombre, tras siglos de historia, conoce bastante bien el mundo que le rodea; y es de esperar que mejore su conocimiento en lo sucesivo.

Sin embargo, y al mismo tiempo, el conocimiento humano ha mostrado también, adjunta a sus logros, su interna problemática. Sabemos muchas cosas; pero a veces ignoramos cómo las conocemos, y por qué debemos estar ciertos de ellas; en ocasiones ni siquiera sabemos cómo proceder; hay saberes que se nos resisten, como la economía o la psicología. La teoría del conocimiento y la teoría de la ciencia han de afrontar muchos problemas, no siempre de fácil solución.

Pero la autognosis sorprende al estudioso del conocimiento; porque le hace ver que ese afán por conocer cosas y extender nuestros conocimientos, y por los problemas que ello plantea, es una completa distracción sobre sí mismo, sobre la interioridad del cognoscente.

Aquél viejo lema del positivismo de Comte "saber para prever a fin de proveer" no sólo ha mostrado su limitación con el tiempo y la complicación de los factores a tener en cuenta; sino que, desde la autognosis, se muestra bastante irrelevante. Por mucho que hayamos mejorado nuestro entorno con el poderío técnico derivado del saber, la vida de los hombres sobre la tierra es siempre la misma; porque el hombre ama y teme, sufre y envidia, disfruta y

anhela, se goza o deprime, se alegra y entristece hoy igual que ayer y que siempre. Saber tanto, desconociéndonos, ¿qué utilidad reporta a la larga?

No se trata de defender el analfabetismo: hay que cultivar el saber todo cuanto sea posible. Pero sí se trata de exigir luego, o además, la necesidad de conocer el conocer: el hombre ha de conocerse a sí mismo; en otro caso, se ha desperdigado y distraído, se ha enajenado y vertido hacia fuera. Y entonces, renegando de su propia índole se-cognoscente, se desorientará y perderá entre el cúmulo de informaciones adquiridas. Si vale conocer algo, mucho más vale conocer se. Y éste es el ideal y la meta de la autognosis: pues conocer es, al fin y la postre, conocer se.

4. CONOCIMIENTO PROPIO Y AUTOGNOSIS

La tesis de que conocer es conocer se se apoya en el hecho incontestable del conocimiento propio: bien sea este autoconocimiento debido a la reflexividad del conocimiento, o bien al hecho de que a todo acto cognoscitivo siga luego otro que tiene al precedente por objeto.

El conocimiento que vuelve sobre sí

Y así, en efecto: se siente, y luego se percibe; es decir, se siente que se siente. E incluso toda la fantasía humana es como una cierta continuación interior de la sensibilidad, tal y como Aristóteles acertó a señalar: *el movimiento hecho por la sensación en acto* (*De anima* III, 3; 429 a 1). De manera que se siente, se percibe... y luego se imagina, se recuerda o se presiente, que se percibe.

En el plano intelectual ocurre lo mismo, sólo que más.

Porque siempre se ha pensado que la inmaterialidad permite la reflexividad del espíritu sobre sí mismo; a lo que debe añadirse que la complejidad y pluralidad de lo intelectual admiten distintas formas de esa reflexividad sobre sí.

Por ejemplo, es un hecho cierto que pensamos; y que luego reflexionamos: volvemos sobre lo pensado. La reflexión, esta vuelta mental sobre la pensado, tenga el alcance que tenga para la autognosis, es una operación lógica. Que logra conocer la previa operación intelectual ejercida, o más bien repensar su contenido;

pero sin alcanzarla, porque lo consigue con un nuevo acto que se añade, que vuelve sobre el anterior.

Y es cierto también, como otro ejemplo, que notamos nuestros propios actos intelectuales, es decir, que nos damos cuenta de que los ejercemos. En otro caso, sin ninguna clase de conciencia propia, sería muy difícil la misma teoría del conocimiento: que entonces sólo podría estudiarlo como desde fuera; y se reduciría a algo así como a la sociología del conocimiento, la cual no lo estudia en su ejercicio, sino a través de su objetivación y plasmación en la cultura.

Como también es cierto (y es otro aspecto a considerar) que se pueden distinguir, matizar o diferenciar la experiencia cartesiana del *cogito*, de la noción kantiana de conciencia trascendental, de la autoconciencia hegeliana, o del *ego* trascendental que alcanza la segunda reducción husserliana. Son nociones pensadas de distinta manera, o a distintos niveles; porque la reflexividad del espíritu sobre sí se logra, muy posiblemente, de varios modos: o de manera gradual, según la plural y jerárquica operatividad intelectual.

En suma, si es verdad que conocer es conocer se, de todas formas la dinámica de la autognosis es muy compleja, y merece una investigación precisa que la aclare. Porque el autoconocimiento de la persona humana es complejo, plural y progresivo.

Tipología del autoconocimiento

Cabe recoger, desde luego e inicialmente, el planteamiento de Ricoeur²¹; para quien el autoconocimiento no es, o no se reduce a ser, inmediato e intuitivo: como el que parece lograrse con experiencias similares a la del *cogito* cartesiano, obtenido como

_

²¹ Cfr. "Auto-compréhension et histoire". En: AVILA-CALVO (eds.): *Paul Ricoeur: los caminos de la interpretación*. Anthropos, Barcelona 1991; pp. 9-25.

cierta verdad indubitable tras el ejercicio metódico de la duda. No; más bien, el yo termina por conocerse recorriendo una *vía larga*: que quizá no se ciñe sólo a una evidencia noética, sino que acaso englobe la consideración de su corporalidad, de su voluntad, de su acción práctica; un poco de ejercicio del psicoanálisis; una cierta hermenéutica del propio vivir, o cierta reconfiguración narrativa del tiempo vivido; también está el juicio ajeno sobre uno mismo; etc.

Todo esto es más o menos cierto, pero la complejidad del autoconocimiento propio es aún mayor.

Primero, porque el hombre sale de sí mismo: no sólo busca alcanzar una noticia de sí, sino también establecer la imagen de sí mismo que ofrece. El hombre no sólo aspira a ver, sino también a ser visto: pues nos interesa, en efecto, la buena presencia, el juicio ajeno, la fama, etc. La gente, a veces, se mira en el espejo, cuida su imagen. Con todo, esto es sólo un indicio; porque a la autognosis, en principio, le importa más el conocer que el ser conocido.

Y el autoconocimiento, como decimos, es muy complejo. Porque hay muchas y heterogéneas informaciones que tenemos sobre nosotros mismos, y de diverso calado cada una de ellas: pues nos medimos y pesamos, nos sentimos cansados o contentos, nos entendemos mejor o peor, nos juzgamos comprensiva o severamente, etc. La pluralidad de formas de autoconocerse es muy numerosa y diversa; por decirlo así: en extensión, tipológicamente.

Y además, también en intensidad, o altura. Porque profundizamos en nuestro propio conocimiento, y además de conocer nuestra imagen exterior conocemos nuestra interioridad: nuestros deseos, proyectos, frustraciones, ocultas aspiraciones y demás. Y, al haber vivido un tiempo, adquirimos cierta experiencia sobre nosotros mismos; de manera que distinguimos lo superficial y

variable, de lo más estable y radical. Con el curso de la vida, nos vamos conociendo mejor: más en profundidad.

Por su carácter inagotable, la inteligencia se potencia elevando la introspección hacia la intimidad personal; hasta alcanzar a conocer nuestro propio ser cognoscente, descubriendo la transparencia que corresponde al intelecto personal.

Convendría, en suma, hacer inicialmente una recopilación de las formas de la autognosis, de los fenómenos de todo tipo mediante los que el hombre se conoce a sí mismo. Es decir, habría que recoger todos los fenómenos noéticos mediante los que el hombre se conoce; o todos los actos cognoscitivos que versan sobre el cognoscente que los ejerce, o que son de alguna manera reflexivos, es decir, que vuelven sobre sí mismos. Todos, o al menos la mayoría de ellos: los que pudiéramos encontrar.

Tres niveles en el conocimiento propio

Pero al elaborarlos o recopilarlos, por decirlo así, de una manera seriada, meramente acumulativa, se descubre muy pronto alguna ordenación entre los mismos; de acuerdo con la cual podemos establecer una división en tres niveles:

a) La conciencia natural y el cuerpo

Al primero cabe llamarlo el conocimiento natural de uno mismo. Es el conocimiento que de nosotros mismos obtenemos al ejercer las operaciones cognoscitivas para las que por naturaleza estamos dotados: la sensibilidad y la abstracción intelectual; ambas tienen de algún modo como sustrato el cuerpo humano.

Después vendrán las otras operaciones mentales, prosecutivas respecto de la inicial abstracción. Como para proseguir se requieren hábitos, estas otras operaciones ya no son meramente naturales, sino algo más libres; porque, mediante los hábitos están a disposición de la persona: son, pues, personales.

En cambio, la sensibilidad no es susceptible de hábitos, sino a lo sumo de sentimientos; que no la personalizan enteramente.

El conocimiento natural de uno mismo se caracteriza por su complejidad: pues obtenemos con él una multiplicidad muy heterogénea de informaciones acerca de nosotros mismos, precisamente porque es el caso de que somos seres muy complejos.

Denominamos provisionalmente a este nivel como conciencia, porque etimológicamente es el término que entendemos lo designa mejor. La conciencia, en efecto, parece acompañar al conocimiento intelectual: *cum-scientia*. Y efectivamente, en este nivel inicial, junto a otros conocimientos intelectuales, tenemos el de nosotros mismos; sin que esa yuxtaposición que expresa el término connote, de momento, entera reflexividad.

Pero además, es clásico también distinguir tipos o formas de conciencia: como la concomitante, a la que propiamente le corresponde acompañar nuestras operaciones, la conciencia refleja del pensamiento, o la conciencia moral, etc. Si hay distintas clases de conciencia, a alguna le corresponderá el nombre con mayor propiedad, y a otras más derivadamente. Ello nos permitirá recoger también, para algunos casos más que para otros, el sentido reflexivo, de vuelta sobre sí, que la noción de conciencia parece conllevar.

Millán Puelles se ha referido al dolor como cierta reflexividad originaria, cuasi objetiva; a medias entre la conciencia consectaria,

como él llama a la concomitante, que es inobjetiva, y la conciencia refleja del pensamiento, intelectual y objetiva.

Para Zubiri, por su parte, el dolor es uno de los sensibles propios, una información objetiva. Pero es patente que placer y dolor informan del ejercicio de actos, de su conveniencia respecto de la facultad que los ejerce, y no de las cosas; y que, por tanto, no son objetos formalmente intencionales.

En todo caso, no sólo placer y dolor, sino que todos los sentimientos, que configuran los estados del ánimo, son informativos del ejercicio de los actos, de su repercusión en la facultad; aunque no llegan a ser hábitos, sino sólo una especie de análogo corporal de los hábitos espirituales.

Pero también puede haber afectos en el espíritu, incluso más elevados que los sentimientos corpóreos; porque el intelecto personal encuentra activamente su temática, que de algún modo afecta a la persona. Por eso dice Polo que la libertad nativa *es la sede de la afectividad*, el equivalente espiritual de los sentimientos (*Antropología trascendental* II, p. 238).

Ha sido Heidegger, en la época reciente, quien ha propuesto la afectividad (más que la inteligencia o la voluntad) como reflexiva: cierta noticia sobre sí del hombre, su modo de encontrar se.

En el orden de consideraciones que permite la conciencia natural, y por estar ésta mediada por el cuerpo como estamos diciendo, importa destacar especialmente la noción fenomenológica de cuerpo vivido: no el cuerpo objetivado, el que es objeto de nuestro conocimiento (al que también hay que atender); sino además la función subjetiva del cuerpo, que es la que *a parte ante* nos permite el conocer.

Si Merleau-Ponty hablaba del cuerpo-sujeto, creo que aquí se encuentra más bien el cuerpo en tanto que propio (como hecho indiscernible del pensar, según lo dice Polo; o como carne, en su valor somático, como lo dice Zubiri). Sugerencias al respecto nos ofrecen M. de Biran, Husserl o Marcel²².

b) La autoconciencia esencial y el yo

El segundo nivel es el conocimiento esencial que tenemos de nosotros mismos.

Tomando la esencia como la perfección de una naturaleza, lo diferencial de la esencia del hombre es que su perfección no es extrínseca, sino interna: no la mera adaptación al medio externo, natural o social, sino el dominio y señorío sobre la propia naturaleza que permite su personalización, la manifestación en ella de la libertad personal.

Potestad que se consigue con los hábitos; por cuanto ellos, al repotenciar (cualificar y especificar) todas las facultades o potencias, capacidades y virtualidades naturales del hombre, las ponen a disposición de la libertad de la persona, para permitir su manifestación. Al personalizar las dotes naturales con ese autodominio libre, las elevamos a la dignidad de esencia de un ser personal; la esencia humana es la manifestación de la persona.

Pues, en el plano noético, los hábitos consisten, ha enseñado Polo, en el conocimiento del acto intelectual previamente ejercido; como empezamos con operaciones, ante todo la abstractiva, los primeros hábitos son los operativos o adquiridos; sin los hábitos

_

²² Cfr. al respecto V. ARREGUI, J.: *Cenestesia y cuerpo vivido. ¿por qué Marcel abandonó sus primeras formulaciones sobre el cuerpo sujeto?*. "Daimon" Murcia 32 (2004) 145-58.

adquiridos, sin esta mínima conciencia propia, la autognosis no empieza.

Pero los hábitos adquiridos han de ser conocidos también. En este sentido se dice que esos hábitos dependen de otro innato o personal; al que la tradición denominó sindéresis, por extender el dominio de la persona no sólo a la inteligencia, sino también a la voluntad: pues la persona ha de saber querer para que su voluntad se active. En definitiva, la sindéresis permite el conocimiento de la entera esencia humana.

Por otro lado, los hábitos además se mantienen y conservan, de modo que a la larga proporcionan al hombre cierta experiencia de su operar intelectual, la cual también reporta beneficios noéticos; entre otros, el valor simbólico de las ideas (singularmente relevante para la autognosis, el de la idea del yo) y el llamado conocimiento por connaturalidad. Habrá que examinarlo.

Al conocer los hábitos adquiridos, englobando también con ellos la operación ejercida previamente y la subsiguiente experiencia intelectual, todo eso —que es de orden cognoscente- pasa, en una curiosa mudanza, a ser del orden de lo conocido; retrayendo el ejercicio cognoscente al interior, o elevándolo hacia más arriba, hacia su ápice, que es el yo; el sentido noético del yo señala la dependencia de todo el conocimiento esencial, el que obtenemos con la inteligencia, respecto de la persona.

Al fin, la persona humana conoce todos sus actos cognoscitivos, los ejercidos por la potencia intelectual; y los conoce como ejercidos por ella a su través; y, como aún habremos de precisar, sin reflexión. Esta dependencia de la inteligencia respecto de la persona, que es requerida para esa aludida mudanza, es lo que aquí denominamos el valor noético del yo.

Lo característico suyo, del conocimiento esencial que tenemos de nosotros mismos, es en definitiva la unificación, la visión global o panorámica que obtenemos sobre nosotros mismos: que incluye la sinopsis de todas las informaciones de uno mismo que la conciencia suministra, porque es englobante de todos los actos y hábitos de la inteligencia.

En otro caso, sin reunión de lo diverso en su ápice, la pluralidad de informaciones sobre nosotros mismos que la conciencia nos reporta constituiría un autoconocimiento bien imperfecto, caótico e inconducente: ilógico. La lógica es la unificación de lo intelectual; por lo que la perfección del autoconocimiento natural exige, ante todo, su unificación. Dicha unificación, cabe insistir, remite al yo: ha de ser conocida por él.

Por eso, a este nivel noético del conocimiento propio lo hemos denominado autoconciencia, o autoconocimiento; con ese prefijo "auto-" queremos designar esa reunión en unidad: en la unidad del yo. Si lo característico de la conciencia es la complejidad, la pluralidad y la tipología, lo propio de la autoconciencia es la sinopsis y la integración: la unidad de saber que es el yo quien conoce, y también que así (hasta cierto punto, o de alguna manera) se conoce.

Pero este autoconocimiento no sólo reúne lo propio, los actos cognoscitivos ejercidos y las distintas informaciones sobre nosotros mismos que poseemos, nuestras noticias y opiniones sobre el propio yo; sino que también versa sobre la propia acción práctica y sus resultados, y sobre el aprendizaje adquirido con ellos.

Y además, no sólo se centra en uno mismo, o en la autoestima (que por lo demás es variable a lo largo del tiempo vivido); sino que incluye también la asimilación de los juicios y valoraciones de los demás, el reconocimiento ajeno y la fama, etc. Todo esto integra la autoconciencia.

c) La sabiduría y la existencia personal

Finalmente, el tercer nivel del autoconocimiento es el conocimiento personal que tenemos de nosotros mismos, o el que tenemos de nosotros mismos como personas. Como la persona designa el ser, es decir: lo más radical del hombre (el existente que se manifiesta en su esencia y naturaleza), la autognosis aspirará finalmente a conocerlo. En la medida en que lo alcanzamos ya hemos dicho que más que de un acto de la inteligencia hablaremos de un hábito del intelecto personal.

Naturaleza, esencia y ser constituyen escalones en la explicación de la realidad humana, y grados progresivos en su conocimiento, que se corresponden con los tres niveles del autoconocimiento que estamos apuntando.

Pues el conocimiento personal que el hombre tiene de sí mismo no se caracterizará ya por su complejidad ni por su virtualidad integradora, sino más bien por su índole existencial, vital. A ella queremos llegar al proponer finalmente la comprensión del intelecto personal como entera transparencia, en términos de luz y de vida, y al abrirnos luego a la conversión del intelecto con el amar interpersonal.

Comparar la inteligencia con la luz (ya sea una luz iluminante o bien transparente) es algo clásico en la tradición de la filosofía. Como también lo es atribuir a la inteligencia cierta vitalidad propia, su fecundidad intrínseca, de acuerdo con la cual recibe, asimila y expresa. Y como fruto de su actividad interior concibe, engendra el

verbo mental; de quien tan bien ha escrito Canals en su libro *Sobre la esencia del conocimiento* (PPU, Barcelona 1987). Así se despliega la existencia cognoscente.

Pues bien, con esta comparación del entender con la luz y con la vida esperamos mostrar la dimensión existencial, activa, vital, del autoconocimiento; que caracteriza con entera propiedad éste su nivel personal, a diferencia de los otros niveles previos de la autognosis.

El conocimiento personal que alcanzamos de nosotros mismos se ha atribuído tradicionalmente a la sabiduría: el saber sobre la propia existencia cognoscente; de ella se dice usualmente que es un hábito innato del intelecto personal.

Pero la sabiduría humana es fértil, y no sólo una posesión latente, ya tenida de entrada; sino que permite un interno desarrollo y cierta expresión de sí.

Además exige una interna dualidad: se ejerce metódicamente y alcanza además al propio intelecto personal como su dimensión temática; esta dualidad apunta ya a la transparencia del intelecto personal.

El hombre, como ser intelectual, sabe de sí, de su propia existencia cognoscente (cuando alcanza su propia transparencia). Al modo de esa descripción del ser humano que ha propuesto Taylor²³: *el hombre es el animal que se autointerpreta*. El intelecto personal del ser humano, como todo entendimiento en general, sabe de sí; y hasta consiste en saber de sí; de aquí la autognosis.

Aunque luego sucede que, incluso prescindiendo de su dimensión metódica, el intelecto personal busca una vida que quizás no encuentra en su esencia, a partir del cuerpo; en último término, porque el concepto es un verbo mental, pero no una generación real.

²³ Cfr. *Sources of the self: the making of the modern identity*. Harvard Univ. Press, Cambridge (Massachussets, USA) 1996.

Análogamente, el saber humano se distingue del intelecto personal, no es más que un hábito innato suyo, su sabiduría; esta distinción, por lo demás, constituye la libertad trascendental de la persona humana.

Se vislumbra desde estas observaciones, que trataremos más adelante, la finitud del propio ser cognoscente, por creado, y la esperanza de plenitud que le cabe; en este punto se abre el tema de la identidad intelectual, que es el horizonte final de la autognosis. Será algo de lo que tendremos finalmente que ocuparnos.

La idea básica de la autognosis

Con todo, podemos evitarnos en parte esta analítica de niveles cognoscitivos y esta pluralidad de formas del autoconocimiento si consideramos en directo la que, en mi opinión, es una de las dos tesis que constituyen el eje de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel: que el espíritu consiste en saberse (la otra pudiera ser la de que para saberse el espíritu precisa realizarse en la acción, una herencia de Fichte para superar la escisión de la dos críticas kantianas).

Ésta no es una idea excesivamente extraña o heterodoxa, puesto que enlaza con otra tesis aristotélica que estimo aceptable: que el conocer es superior a lo conocido; de aquí la autognosis. Porque esa superioridad del conocer sobre lo conocido es la que ampara que el conocer aspire en el fondo a conocer se, hasta el punto de mover a pensar que consiste en conocer se.

Y, en efecto, la *Fenomenología del espíritu* es, para Hegel, la ciencia de la experiencia de la conciencia; a saber: en los fenómenos de conciencia, el espíritu se descubre a sí mismo. Por eso comenta

Heidegger que el "del" que liga en el título *fenomenología* con *espíritu* es un genitivo subjetivo (*La fenomenología del espíritu de Hegel*, Intr. § 30): el espíritu es el sujeto de los fenómenos que ante él aparecen; el sujeto de una experiencia singular: la experiencia de sí mismo, la experiencia de la conciencia.

Desde esta idea hegeliana, al mirar el conocimiento como una relación entre cognoscente y conocido, caben dos actitudes valorativas básicas: la de preferir lo conocido, pensando que a fin de cuentas para eso está el conocer, para alcanzar lo conocido. O bien ésta otra, como digo hegeliana pero con raíces aristotélicas: preferir el conocer, el ejercicio del conocimiento; que en definitiva hace suyo lo conocido, y al asimilarlo muestra su superioridad sobre ello.

Ésta segunda postura es el fundamento de la autognosis. Pues en el conocimiento lo conocido no es real, sino ideal, intencional. En cambio, la realidad del conocimiento es su ejercicio, el acto de conocer.

Con todo, hay razones evidentes en pro de ambas posiciones; pero la autognosis tiene que deshacer este dilema de una manera taxativa y definitiva: el conocer se busca a sí mismo, busca conocer se. Cualquier vacilación al respecto, y hay muchas a las que prestar atención, debe ser resuelta y descartada; en otro caso, flaquea la base misma de la autognosis.

Porque la más inmediata objeción que puede plantearse a la doctrina de la autognosis es que el conocimiento se busca por la información que con él se obtiene: uno estudia... para saber, busca... porque quiere encontrar algo, mira... para enterarse de lo que quiere ver.

Cierto; porque el conocimiento es una actividad tan excelente que cualquiera de sus ejercicios satisface por sí mismo; de ahí la eventual relevancia de lo conocido, de cualquier cosa conocida, o de todas las cosas conocidas. Como dijo Aristóteles, el conocimiento es una actividad perfecta: posesiva de su fin; y así, fin en sí misma (cfr. *Metafísica* IX, 7; 1048 b 18-35). Precisamente esto distingue la teoría de la actividad práctica, la cual se orienta a un fin distinto de sí misma.

Pero incluso siguiendo esta misma óptica cabe también aspirar a saber qué es el conocer, y a hacer del mismo conocimiento el objeto de investigación. Que en tal caso se requiera de cierta reflexión, o se trate de un nuevo conocimiento que se logra en directo (sólo que sobre una temática determinada: el propio conocer), es un asunto que habremos de precisar. Pero ha de admitirse ya su posibilidad, su importancia e incluso su nobleza.

Si interesa conocer algo, es preciso saber cómo conocerlo, y cuándo ya se lo conoce; pero además también resulta interesante saber qué es conocerlo. El conocer permite, pues, y hasta demanda, conocer*se*.

Platonismo y aristotelismo gnoseológicos

Entiendo además que con esa supradicha dualidad de actitudes se corresponden los que llamaría platonismo y aristotelismo gnoseológicos: dos orientaciones que estimo constantes en la historia del pensamiento humano.

Pues Platón prima lo conocido, al afirmar la prevalencia de las ideas: las cuales son realidades en sí mismas; y están ubicadas en un mundo ideal, del que participamos al conocer noéticamente. Lo conocido es, pues, lo más importante en el idealismo (o hiperrealismo de las ideas) platónico.

Puede comprobarse paradigmáticamente esta posición en el diálogo *Teeteto* (146b-147d), sobre la ciencia; o en el *Parménides* (131a-135c), donde Platón ensaya incluso la noción de *ciencia en sí*, de la que participa el hombre al conocer (el uno neoplatónico, en tanto que trasciende la intelección, o mora más allá de ella, emerge de aquí).

En cambio Aristóteles es taxativo. La ciencia no se da en sí, sino que es poseída por el cognoscente: *el lugar de las ideas es el intelecto* (*De anima* III, 4; 429 a 25). Sin la actividad de entender no hay idea alguna; el intelecto tiene una dimensión agente, ante todo abstractiva, de la que depende la ideación: la actualización de la inteligibilidad de lo real.

El conocer es, pues, superior a lo conocido. Y por eso, será mejor, y término final de su actividad, conocer se que conocer algo. También porque respecto de ello, el conocimiento sería potencial; mas el acto puro y pleno de conocer no puede sino consistir en un pensamiento que se piense a sí mismo: *noesis noeseos* (*Metafísica* XII, 9; 1074 b 34).

La posición de Aristóteles debe aún mejorarse. Porque si es cierto que sin inteligencia no hay ciencia ni idea alguna, no es menos cierto que sin persona no se dan las inteligencias. La profundización en el enfoque aristotélico debe alcanzar, por tanto, el intelecto personal; en esta línea de profundización en la gnoseología aristotélica me parece que se inscribe la filosofía poliana del límite mental y su abandono, y desde luego esta autognosis.

En todo caso, la postura de Aristóteles; y la de Hegel, que fue llamado *el aristóteles alemán²⁴*; ambas afirman la superioridad del conocer sobre lo conocido, y éste es el fundamento de la autognosis.

²⁴ KAUFMANN, W.: *Hegel*. Alianza, Madrid 1982³, p. 127.

Aunque justificar esta posición es el asunto de todo este libro, por el momento contamos ya con dos razones:

- La primera es la doctrina clásica que cifra en el conocer una perfección pura del ser; existir, vivir, entender y amar señalan entonces una gradual intensificación de la existencia, de la actividad de ser.
 - Ser conocido, en cuanto que tal, es por este motivo inferior a ser cognoscente. Insisto en que la realidad del conocimiento es su ejercicio; y no lo conocido en cuanto que tal, aunque sea verdadero.
- La segunda razón se refiere a la índole misma del cognoscente, que resultaría muy extraña si arrojara luz sobre lo conocido permaneciendo opaco para sí mismo.
 - Conocer exigiría entonces una especie de descenso de nivel, de pérdida de vitalidad: salir de sí mismo para verterse sólo sobre aquello a lo que el espíritu domina, o cuya inteligibilidad es capaz de asumir.

Y entonces la intelección incurriría en la desgracia de no reconocerse a su término, como señaló Hegel: conciencia desgarrada; para evitarla, parece preciso afirmar que todo conocer demanda su propia autognosis.

Reflexividad y autognosis

El conocimiento aspira a conocer*se*, demanda conocer*se*; eso es la autognosis. Sin embargo, la idea de reflexión cognoscitiva con la que Hegel aborda la autognosis, y que incluso aparenta ser precisa para su consecución, no puede admitirse.

Éste es el siguiente paso que hay que dar ahora: descubrir, quizá con una atenta lectura del segundo volumen de la *Antropología trascendental* de Polo, el rechazo de la reflexión noética; que se produce al examinar los niveles esenciales de la intelección humana, los que competen a la inteligencia. Y, desde ellos, al tratar de ése hábito cognoscitivo peculiar, innato, que es la sindéresis, al que Polo llama *ver-yo*: el sentido noético del yo. Incluso más: aún por encima del conocimiento de actos y hábitos adquiridos, estará el conocimiento de los hábitos innatos y el del propio intelecto personal, que tampoco pueden ser reflexivos.

Hay que establecer, en cambio, el ascenso en la autognosis que permite el rechazo de la reflexión lógica. El ascenso desde las operaciones a los hábitos adquiridos, de éstos a los innatos, y finalmente hasta la transparencia del intelecto personal; aún quedará para después, la búsqueda de la réplica personal que trasciende la sabiduría humana.

Frente a la reflexión cognoscitiva, en efecto, afirmamos la dualidad entre el método y el tema que se da en todo conocer. Empero, la dualidad metódico/temática del conocimiento humano no prohíbe, claro, iluminar la realidad exterior al hombre, ni ver los propios actos cognoscitivos; sino que explica que esos conocimientos sean sólo iluminaciones a cargo del intelecto personal. Y no impide tampoco alcanzar la transparencia de éste, sino que justamente lo permite de un preciso modo. Que además distingue al intelecto personal de su propia sabiduría, de su saber de sí; si bien entreverándose con ella, y mostrando de ese modo su solidaridad con la misma.

Se rechaza la reflexión cognoscitiva, por ser una mala interpretación del hecho de que a todo conocer sigue después un

conocer*se*; o de que todo conocer exige luego un conocer*se*. Esto es verdad, ciertamente; pero de ello no se deriva que el conocimiento sea reflexivo. Sino, por el contrario, lo que se deriva es que el conocimiento exige su completa apertura; y al final, la entera transparencia del cognoscente.

En efecto: en primer lugar, el cognoscente conoce algo; y, en segundo lugar, el cognoscente se conoce a sí mismo, o conoce su actividad previamente ejercida para conocer algo. Pero esto no acontece por la reflexividad del conocer, debida a su inmaterialidad, sino por su apertura y transparencia.

El conocimiento se abre a todo cuanto tiene ante sí. Y por eso, primero conoce lo que hay ahí delante: las cosas de las que recibe noticia sensible. Y luego se conoce a sí mismo, o conoce ésa su actividad que le ha permitido conocer las cosas. Pero no reflexivamente; sino sencillamente porque sólo entonces, una vez ejercida, tiene ante sí tal actividad; puesto que sólo entonces se ha ejercido, y está ya dada porque ha acontecido.

En el fondo, eso es lo que se quiere decir al adscribir la reflexividad de la inteligencia a su inmaterialidad: que no necesita abstraer de la materia sus propios actos, ya que, por su inmaterialidad, los tiene presentes inmediatamente ante sí; pero eso sí: una vez los haya ejercido. De modo que aquí se cumple ya, de algún modo, eso de que *en las cosas inmateriales, pensante y pensado son lo mismo* (Aristóteles: *De anima* III, 430 a 2-5).

Insisto. Primero hay cosas, y luego una inteligencia las conoce. Pero entonces, además de las cosas, está ya el acto de la inteligencia que las conoce. Y sólo entonces esa inteligencia, que está abierta a conocerlo todo, conoce también su propio acto que ha captado esas cosas. Pero esto no es reflexión, sino apertura de la inteligencia a

todo lo que se le presenta, también a sus propios actos; no vuelta sobre sí, sino completa apertura del inteligir hacia cualquier asunto posible (lo que conllevará, en último término, la transparencia de su propio ejercicio activo).

Al sustituir la reflexión noética por la reiteración de actos cognoscitivos, forzosamente jerárquicos, parece que el ideal de la autognosis no se mantiene, que conocer no sería conocer se. Pero no hay tal: conocer es conocer se porque todo entendimiento es secognoscente, y exige así una dualidad. Sólo que esta dualidad no es la del retorno reflexivo al punto de partida, sino la que distingue el método y el tema del acto noético.

En todo caso, esta consideración (la de sustituir la reflexión por un nuevo acto de la inteligencia que capte el anteriormente ejercido) provoca la tentación de hablar de un proceso al infinito. Brentano particularmente hizo alguna observación en tal sentido, al oponerse a la dimensión reflexiva del juicio. Ya que el rechazo de la reflexión, si ha de respetar los fenómenos de autognosis constatables, exige nuevos actos que versen sobre los actos de conocimiento antes ejercidos. Pero si todo acto exige otro posterior que lo conozca, parece que abrimos una reiteración indefinida, y que nos abocamos a un proceso al infinito.

Mas esto no es verdad: hay que distinguir y enumerar en concreto los actos de autognosis. No por la discriminación de un dedo de la mano, pongamos el pulgar, que permite luego encontrar otro diferente, y luego otro: el índice, el corazón, el anular, etc.; no por esto son infinitos los dedos del hombre. Más bien procede contar: son sólo cinco en cada extremidad. Igual pasa en la autognosis: a tal acto sigue tal otro en concreto, y luego tal otro

también en concreto, etc.; pero no indefinidamente, sino sólo hasta llegar a la transparencia del intelecto personal.

La jerarquía de actos en la autognosis

No hay, por tanto, un proceso al infinito. No es indefinida la reiteración de actos de autoconocimiento, porque el ascenso en la autognosis -la jerarquía que exige- tiene una dirección y meta final: la transparencia del intelecto personal; y, más allá de ella, la identidad intelectual.

Y ello por dos razones:

- porque en el saber sobre sí del intelecto personal la dualidad metódico/temática se torna reversible: es transparente y ya no avanza más;
- y porque a esa transparencia, que permite iluminar la totalidad de lo real, o que está abierta a ella, sólo sigue -en todo caso- la búsqueda de la identidad intelectual, que es su tema propio y específico; pero esa identidad nos trasciende, y no cabe ir más allá de ella.

Esta elevación jerárquica en la autognosis que se percibe al rechazar la reflexión cognoscitiva, y al considerar el autoconocimiento tal y como en efecto se produce, conduce a diferenciar los distintos actos del autoconocimiento, a establecer la jerarquía en las averiguaciones acerca de sí mismo que le cabe alcanzar al hombre.

Además, si se concreta el ejercicio del autoconocimiento, para no dejarlo vago e indeterminado, se encuentran también internas distinciones. Uno es el acto con el que se conoce la inmediata operación ejercida por naturaleza (el hábito de conciencia -perfecta o imperfecta- que versa sobre la inicial abstracción); y otros los actos posteriores y superiores, que versan sobre las otras operaciones mentales ejercidas después: como el hábito conceptual sobre el concepto, el judicativo sobre el juicio, etc.

De manera que conocer los propios actos cognoscitivos no es algo homogéneo, sino diferenciado y jerárquico. Hay hábitos que manifiestan los actos inferiores, y otros que manifiestan los superiores; en general, los hábitos superiores manifiestan actos y hábitos inferiores.

La autognosis demanda entonces jerarquía intelectual. Porque se plantea desde la negación de la reflexión, afirmando en cambio que un acto cognoscitivo es objeto de otro, de un hábito; el cual es, por ello mismo, superior al primero: pues conoce lo latente en él (su mismo ejercicio, que se oculta para presentar su propio tema).

En una primera instancia, esta jerarquía debe distinguir, al menos, tres estratos en la autognosis; correspondientes con los tres niveles del conocimiento propio antes señalados:

- el primero es el hábito adquirido como conocimiento de la operación ejercida.
- el segundo es el conocimiento de los hábitos adquiridos y de la experiencia intelectual que proporcionan; y que es un cierto hábito innato a la persona: el de la sindéresis.
- y el tercero es el conocimiento de los hábitos innatos mediante otro que es el superior: el de sabiduría.

La sabiduría, al fin y a la postre, lo es del propio intelecto personal; pues con ella el intelecto se alcanza y descubre su propia transparencia.

Más adelante aún, vendrá la búsqueda de la identidad intelectual, de la perfecta autognosis, que trasciende la sabiduría humana.

5. AUTOGNOSIS ESENCIAL Y PERSONAL

Los hábitos adquiridos

Los hábitos adquiridos son el conocimiento de la operación ejercida. Por eso se dice de ellos que son adquiridos: porque requieren previamente ese ejercicio.

Y además se dice de ellos que son operativos: no sólo porque nazcan del ejercicio de las operaciones, sino tambien porque su sentido es incrementar la potencia natural, capacitándola para otras operaciones nuevas.

Pero entonces, y empezamos así a detallar, habrá tantos hábitos como tipos de operaciones.

Si se distinguen tres operaciones intelectuales formalmente distintas: la abstracción -que es la operación incoativa de la inteligencia-, la negación y la razón (dejando aparte la unificación de estas dos últimas: precisa por divergentes, ya que no son incoativas sino prosecutivas; y que compete a otro peculiar tipo de operaciones completamente lógicas, que son las matemáticas); habrá entonces que distinguir, al menos, tres tipos de hábitos:

- el hábito abstractivo (que es la conciencia intelectual);
- el negativo o generalizante (que permite la conciencia reflexiva, o refleja);
- y los hábitos racionales (que exigen la conciencia propia, la del ejercicio de las propias operaciones de la razón).

Esto es lo primero que hay que decir, pero no todo; porque implica otros asuntos adyacentes.

a) Los hábitos de la operación incoativa de la inteligencia

Ya que al haber una abstracción imperfecta (por partir de imágenes no enteramente formales, sino que incluyen connotaciones temporales) y otra perfecta, vinculada con la imagen de la circunferencia, también habrá dos hábitos, dos tipos de conciencia, que las manifiesten: uno, que es la conciencia concomitante, imperfecto y articulante, lingüístico; y el otro no, más bien mudo: el hábito perfecto de conciencia.

Por otro lado, el reconocimiento de la conciencia antes que un hábito, perfecto o imperfecto, es un acto, ligado a la noción correspondiente a la más formal de las imágenes, como hemos dicho: la de la circunferencia.

El acto perfecto de conciencia, su reconocimiento actual, semeja una reflexión; pues es el único caso de equivalencia entre método y tema en una operación cognoscitiva: por este motivo en ese acto reside la mismidad parmenídea (pensar y ser son lo mismo: coinciden sin separación), que es preciso superar desplegando el ejercicio de las operaciones prosecutivas del pensamiento. Esa equivalencia o mismidad, esa coincidencia sin separación, se debe al carácter único del objeto de este acto, la circunferencia, tan sencillo que carece de implícitos; la unicidad es, precisamente, el límite mental, manifiesto en el acto perfecto de conciencia.

Pero entonces el reconocimiento de la conciencia no constituye una vuelta lógica del pensamiento sobre sí: porque está vinculado con una imagen; lo que lo torna directo, no reflexivo; abstractivo, no prosecutivo. Y entonces, por ser un acto directo, es incoativo, prelógico: anterior al desarrollo del pensamiento y sus operaciones lógicas. El reconocimiento de la conciencia, lejos de ser una gran conquista reflexiva, es entonces un mínimo inmediato: la constatación de la actualidad de la inteligencia, un cierto conocimiento de su límite inferior.

Por lo demás, esta complejidad de la conciencia intelectual, (la índole inferior de su acto perfecto, y la dualidad de sus hábitos), es una muestra de su importancia para la autognosis; la conciencia, como vamos a ver, es un símbolo del yo: de la esencia del espíritu, que es manifestación de la persona.

b) Los hábitos de la prosecución operativa de la inteligencia

Los hábitos racionales, por otra parte, se enuncian en plural: porque la razón tiene tres fases (concepto, juicio y raciocinio), ya que ejerce tres actos distintos; y entonces le corresponderán también tres hábitos diferentes: el conceptual, el judicativo y el demostrativo.

Éste último, además, plantea su problemática propia, que distingue la metafísica de la ontología y remite al hábito de los primeros principios; por la insuficiencia de la noción de fundamento como conocimiento del ser; o porque los primeros principios desbordan la razón humana, no son explícitos racionales. El principio de razón suficiente de Leibniz, en cambio, no reconoce esta debilidad epistemológica del hábito demostrativo.

Tampoco son homogéneos, por otro lado, los hábitos generalizantes y los racionales: porque éstos tienen una temática implícita, que la razón misma se ocupa de explicitar; mientras que aquéllos sólo capacitan a la potencia para variar de acto y ejercer otro nuevo, pero sin descubrir temas implícitos que explicar.

En cualquier caso, aquellas temáticas —implícitos que se explicitan- fuerzan a distinguir el conocimiento intencional del mundo respecto del conocimiento del universo como una esencia, o del conocimiento racional de la realidad extramental. No puede hablarse de ésta ignorando la propia operatividad racional del hombre; por eso, me permito insistir, sin la teoría del conocimiento, sin cierta autognosis, no es posible una ontología congruente.

La sindéresis

Además de hábitos adquiridos tiene el hombre otros innatos, entitativos o personales, extensión a la postre de la sabiduría humana. Aquéllos tienen a la inteligencia por sujeto; éstos se adscriben al intelecto personal.

Y, entre ellos y para la autognosis, importa ante todo aquél que consigue el conocimiento de la inteligencia y su operatividad: el yo como fenómeno noético. Que aquí describimos como una mudanza del conocer en conocido; algo obviamente muy relevante para la autognosis una vez se rechaza su índole reflexiva.

Se trata del hábito innato de la sindéresis, quizá modificando en parte el sentido que la tradición²⁵ concedió a ese hábito.

En efecto. Aristóteles dijo (*Segundos analíticos* II, 19) que los primeros principios teóricos, como el de contradicción, se tomaban de la experiencia intelectual, iluminada por el intelecto agente; aunque, al fin y a la postre, eran para todos evidentes, y quien los

128

²⁵ Sobre el origen en san Jerónimo, y posterior formación del concepto y término de la sindéresis cfr. SELLÉS, J. F.: *Los hábitos intelectuales según Tomás de Aquino*. Eunsa, Pamplona 2008; pp. 420 ss.

negara debería limitarse a vegetar (*Metafísica* IV, 4). Y algo análogo pensó que ocurría con la experiencia moral en relación con los primeros principios prácticos; y entonces el iluminarla para extraerlos de ella sería otro de los cometidos del intelecto agente.

La tradición de la filosofía medieval, en cambio, profundizó un poco más en la cuestión, y distinguió dos hábitos innatos al entendimiento. Porque al ampliar la ontología con la metafísica, los principios de la razón, su fundamento extramental, se quedan cortos y hay que entender los primeros principios. Pero éstos no se toman de la experiencia, porque no se pueden explicitar a partir de ella (se guardan definitivamente implícitos, dice Polo). Por eso hay que distinguir el hábito demostrativo del de los primeros principios; ya que éste no es un hábito operativo de la inteligencia, sino otro entitativo del intelecto personal.

Y, paralelamente, los primeros principios prácticos no pueden impedir el dominio que la persona tiene de su entera naturaleza. Dicho dominio exige hábitos; y, en particular, uno que ilumine la voluntad, y haga del querer algo personal y no meramente natural. "Haz el bien y evita el mal" no puede ser entonces un principio práctico de aplicación natural, tal que la voluntad lo siga de suyo; porque no es la voluntad la que quiere, sino la persona la que quiere mediante ella; pero sólo puede hacerlo si dispone de su voluntad... porque la conoce; es decir, si la ilumina y conoce su verdad. Y ante todo la de su misma naturaleza, que consiste en querer el bien y evitar el mal; aunque Polo suele reformular esta máxima moral, eliminando su alusión al mal: haz el bien, y luego más bien; *el mal es la mentira opuesta a la verdad de la voluntad (Antropología trascendental*, II, p. 194).

Esta dependencia del querer respecto de la persona es la que justifica el hábito innato de la sindéresis, y lo distingue del hábito de los primeros principios, que son independientes de la persona (la cual, con generosidad, los deja tranquilamente ser). Sólo que, igual que pasa con la voluntad, sucede también con la inteligencia, y con las pasiones corporales, etc. Luego mediante la sindéresis el hombre conoce y dispone de toda su esencia.

El término *sindereo* significa vigilar, acompañar; y eso es lo que hace la persona respecto de su naturaleza en la medida en que dispone habitualmente de ella, de sus principios operativos. Que dicho término proceda de una corrupción de un vocablo griego usado por Aristóteles (Enrico Berti²⁶) será cierto desde el punto de vista filológico e histórico; pero es compatible con el cambio nocional expuesto. El cual viene exigido por la libertad personal, en tanto que requiere hábitos para disponer de la naturaleza; y no se reduce a la *proairesis* aristotélica, es decir, a la deliberación y elección, o a la indeterminación del obrar práctico.

En todo caso, lo que aquí interesa especialmente de la sindéresis es el conocimiento que la persona tiene mediante ella de su propia naturaleza lógica, de su intelección esencial; en él está el sentido noético del yo, que así muda de cognoscente en conocido.

El sentido noético del yo: la mudanza del conocer en conocido

El valor noético del yo es que *se* conoce; pero sin reflexión, porque es más bien la persona la que conoce su esencia, y dentro de

_

²⁶ Cfr. *La phronesis aristotelica come intelligenza pratica*. VIII Jornadas de *Diálogo filosófico* sobre *La filosofía primera*. Universidad pontificia, Salamanca 2011.

ella su dimensión noética: la inteligencia; ése es el valor noético del yo.

El intelecto personal conoce, mediante la sindéresis, la inteligencia; y la voluntad (y acaso los sentimientos): la entera esencia humana. Y en ese conocimiento engloba la potencia (ambas potencias), sus actos, los hábitos y la experiencia, intelectual y moral, que éstos producen.

Porque si los hábitos adquiridos -como hemos dicho- no son sólo refuerzos de la potencia, sino actos de la inteligencia (y como tales la refuerzan), también serán cognoscibles; pero no por ella, sino por el intelecto personal, mediante la sindéresis.

Por su parte, el conocimiento de las operaciones a cargo de la sindéresis se diferencia del que corresponde a los hábitos adquiridos en que, en lugar de ser específico (pues cada hábito adquirido conoce cada tipo de operación ejercida), es global: la sindéresis es un hábito innato que conoce todos los actos y hábitos adquiridos, y los engloba a todos ellos.

Y ahí está el valor noético del yo, o su mudanza de cognoscente en conocido; que remite -como estamos diciendo- más que a la inteligencia, al intelecto personal. Por este motivo, para señalar la dependencia del yo respecto de la persona, hablamos de su sentido noético como de un hábito innato, personal: la sindéresis.

Y esta dependencia del yo respecto de la persona es precisamente la que distingue su sentido noético englobante respecto de la propuesta de Jaspers del *hombre* como abarcador (*umgreifende*), que más bien parece una idea general.

Si el conocimiento que empieza con la abstracción es el de la realidad extramental, el valor noético del yo (el hábito innato de la sindéresis) es el conocimiento de la realidad espiritual: de los actos y hábitos cognoscitivos, y volitivos (y hasta afectivos), de la persona humana. Justo la explicación de la aparente reflexividad de la inteligencia, o de la autognosis en éstos que son los niveles intermedios del inteligir.

Para empezar a exponerlo, diremos que el sentido noético del yo tiene este doble significado:

- En primer lugar, remite el conocer al yo; es decir, apunta desde el conocimiento a la persona que lo ejerce: señalando la dependencia de aquél respecto de ésta.
 Pero lo hace distinguiendo al uno de la otra; porque el sentido noético del yo designa un acto cognoscitivo intermedio entre el
 - conocer conocido y la persona; es decir, un hábito del intelecto personal: la sindéresis.
- Pero, en segundo lugar, el sentido noético del yo expresa también que el yo es lo conocido por ese hábito. El hombre no sólo conoce las realidades exteriores, sino además sus propios actos cognoscitivos. Y así, la persona ve su propio conocer esencial: el obtenido mediante la inteligencia; y a eso denominamos el valor noético del yo: cuyo conocer es conocido, sin necesidad de reflexión; sino mediante un nuevo acto (este hábito innato de la sindéresis) que engloba todos los precedentes, los ejercidos por la inteligencia: operaciones, hábitos adquiridos y la entera experiencia intelectual.

Aquí expresamos ese hábito innato, la sindéresis, como la mudanza del conocer en conocido, del yo cognoscente en yo conocido. La sindéresis conoce -engloba- primero las operaciones (de un modo distinto a como las conocen los hábitos adquiridos; ya lo

hemos dicho y ahora lo veremos), después -y sobre todo- conoce los mismos hábitos adquiridos (que usa de otro modo que como la potencia intelectual); y finalmente conoce la experiencia intelectual que ellos generan. Pasan así todos ellos -actos cognoscentes de sus respectivas temáticas- a ser ahora algo conocido.

Pero en esta mudanza del yo cognoscente en conocido no hay solidaridad entre ambos términos de la mudanza; y ello distingue a este hábito innato —la sindéresis: el valor noético del yo-, del de sabiduría. No hay solidaridad porque el yo que muda a conocido es el intelecto personal en tanto que incorporado; y por tanto la inteligencia, es decir, la potencia esencial de su entendimiento para manifestarse iluminando hacia fuera, y más bien sometida al límite mental. Mientras que el yo cognoscente que lo conoce (y que así, en cierto modo, *se* conoce: conoce su esencia) apunta hacia dentro, pues remite al intelecto personal en cuanto que separado, o distinto de la inteligencia; que no está sometido al límite, sino que lo explica mediante la potencia intelectual: como potencia activada. La sindéresis es entonces un hábito innato del intelecto personal.

La falta de solidaridad entre el yo cognoscente y el conocido en esta mudanza que la sindéresis permite se corresponde, como decimos, con la diferencia entre la inteligencia y el intelecto personal. Y permite distinguir una doble cara en la sindéresis: la ascendente y la descendente; también por esta doble faceta suya este hábito es englobante de toda la actividad de la inteligencia.

La autognosis esencial de la inteligencia deriva de que el intelecto personal es se-cognoscente, como se verá mejor en el capítulo siguiente. Por esta razón, al reclamar la dependencia del conocer esencial respecto del intelecto personal, se afirma

derivadamente que el conocimiento esencial forma parte de la autognosis humana.

Doble cara de la sindéresis

Ello implica esta doble cara de la sindéresis, en la que se conjugan la naturaleza lógica de la inteligencia y la libertad del intelecto personal.

Por una parte, el intelecto, mediante la sindéresis, dispone de una naturaleza lógica, pues suscita la potencia intelectual y la activa suscitando los inteligibles que la dinamizan. Suscitar es la cara ejecutiva de la sindéresis, en virtud de la cual se dice que el intelecto es agente.

Pero en la medida en que el intelecto es también libre, personal, propiamente es se-cognoscente; y entonces, también mediante la sindéresis, ilumina -desde los inteligibles suscitados- su propia acción ejecutiva; es decir, convierte los inteligibles a sus antecedentes y así conoce su propia acción suscitante.

De manera que tenemos, en sentido ascendente:

- 1º la inserción del intelecto personal en el cuerpo, que suscita la potencia intelectual;
- 2º la elevación de la sensibilidad -sensaciones, sentimientos y pasiones- por la potencia intelectual; que, en particular, suscita una fantasía especialmente facultada (la hiperformalización del cerebro: no sólo la imagen enteramente formal de la circunferencia, sino también las imágenes superiores del espacio y el tiempo homogéneos e ilimitados, que son

- imágenes exclusivamente humanas; por no hablar, claro está, de la elevación de la estimativa a cogitativa en el hombre, etc.).
- 3º la iluminación de los fantasmas sensibles para suscitar el objeto abstracto, que activa la potencia y suscita la operación intelectual;
- 4º la iluminación de las operaciones ejercidas para suscitar los hábitos adquiridos;
- y 5º la iluminación de los hábitos operativos para suscitar la experiencia intelectual.

El intelecto agente es, de acuerdo con el sentido ascendente de la sindéresis, la raíz de toda la dinámica de la inteligencia, el acto del que depende la entera naturaleza lógica del hombre.

Pero, a la inversa, el intelecto personal, mediante el sentido descendente de la sindéresis:

- 1º ilumina desde la experiencia intelectual los hábitos adquiridos, y los dota de claridad ideal;
- 2º ilumina desde los hábitos adquiridos las operaciones, y entonces las idea y simboliza sus objetos;
- 3º ilumina desde la operación incoativa los fantasmas sensibles, y así convierte los abstractos a la sensibilidad;
- 4º ilumina desde los fantasmas sensibles la nuda potencia intelectual con los sueños y los ensueños (pues en el hombre dormido, un viejo tema platónico, la inteligencia está en potencia). El sueño es esta iluminación; porque en el sueño la información sensible llega a la potencia intelectual, pero sin activarla: fantasmas en los que nada se ve, sin significado inteligible directo. Como

también esos ensueños que a veces tenemos sin estar dormidos, de modo que también soñamos despiertos.

y 5º por lo que además podría pensarse que la sindéresis, en éste su sentido descendente, podría llegar desde la potencia intelectual, al menos en cuanto que elevadora de la sensibilidad humana, a iluminar el propio cuerpo, remitiéndolo así al intelecto personal; pues la experiencia corporal del hombre, sensaciones, sentimientos y pasiones, no acontece a espaldas de la persona (ya hemos aludido a Merleau-Ponty, que hablaba del *yo percibo* frente al yo pienso; más adelante insistiremos en esta sugerencia).

El intelecto personal es se-cognoscente; y así, de acuerdo con este sentido descendente de la sindéresis, conoce su esencia, la entera dinámica de su inteligencia.

El sentido noético del yo tiene estas dos caras, y engloba así toda la actividad de la inteligencia humana; remitiéndola a la persona que conoce mediante ella; es, así, un hábito innato del intelecto personal.

El conocimiento del yo en el pensamiento moderno

El defecto del pensamiento moderno en este punto, en orden a apreciar el sentido noético del yo, estriba en haber pretendido comprenderlo con las operaciones de la inteligencia; ignorando no ya los hábitos adquiridos, sino especialmente éste innato de la sindéresis del que hablamos: porque entonces se desconoce que aquél sentido noético remite a la persona, al intelecto personal, más que a la inteligencia, adscrita al cuerpo.

Y así, parece claro que el *cogito* cartesiano es un hallazgo que semeja una noción abstracta (él mismo dice que no es fruto de una deducción, o de un proceso lógico²⁷); dicha noción es afín al reconocimiento de la conciencia, pero sin partir de la imagen adecuada para ella, que es la circunferencia: una forma sin implícitos, sin supuestos.

Hegel mismo le objetó a Descartes que el ser elemental es una objetividad previa al despliegue del pensamiento, y por tanto establecida al margen de la duda; o que no precisa de una subjetividad que la establezca: objeto sin sujeto; sólo así puede ser comienzo del pensar (y no término de un procedimiento; en el caso de Descartes, más voluntario que lógico: la duda metódica).

Por su parte, la idea de conciencia trascendental kantiana es patentemente una idea general: *ich denke überhaupt*, como él mismo lo dice.

Y la autoconciencia hegeliana está pensada asociando, o confundiendo, la razón en su fase conceptual con la negación: pues el universal concreto es un concepto que engloba una doble negación, la dialéctica y la especulativa.

Proponer alternativamente, como hace Heidegger, un descubrimiento del *da-sein* como *lichtung* de la historia en la que acontece la mudanza de todos los modos de presencia objetiva, es en el fondo no abandonar tampoco el nivel operativo del conocimiento humano; y pretender englobarlo (bajo el cielo y sobre la tierra, entre mortales y divinos) de una manera objetiva, según el acontecer histórico; desconsiderando así los actos intelectuales requeridos, y su dependencia de la persona.

_

²⁷ Ex nullo syllogismo concluditur. Discurso del método, 4ª parte.

Precisamente esto es lo que se enfatiza al hablar del sentido noético del yo, o de la sindéresis como un hábito innato del intelecto personal. Por eso, frente a todo lo anterior, insistimos en que la mudanza del yo cognoscente en conocido exige un hábito innato, y no se consigue con el solo ejercicio de las operaciones.

Porque a estas alturas, está claro ya que las operaciones mentales se ordenan al conocimiento de las cosas exteriores, de la realidad material; mientras que los hábitos noéticos se dirigen a conocer la realidad del espíritu, su actividad y despliegue.

Sólo el hábito de los primeros principios escaparía a esta regla, o alteraría el sentido del conocimiento habitual humano: porque encuentra algo en la realidad exterior, la creación del universo, que es superior a la inteligencia, al espíritu humano (aunque no superior al ser personal, que también es creado y es generoso; por eso su conocimiento compete a un hábito innato de la persona, el de los primeros principios); y por eso la razón, como ya hemos dicho, es insuficiente para entender esos principios diferenciadamente, por encima de la noción de fundamento. Pero de esto ya hemos hablado en el capítulo tercero.

El yo no se conoce adecuadamente con las operaciones intelectuales porque no es una cosa, sino la manifestación de un ser personal.

La acusación de paralogismo que Kant dirige también a Descartes, recoge algo de esta observación: el *cogito* abre la consideración del yo como conciencia, como sujeto pensante, hacia la conciencia trascendental; pero no permite su consideración sustancial, como cosa: *res cogitans*.

El *ego* trascendental husserliano sigue esa indicación kantiana, rectificando en parte a Descartes: la fenomenología es un neocartesianismo revisado (cfr. *Meditaciones cartesianas*, § 1).

En todo caso, el hombre no sólo conoce sus propios actos generando hábitos, sino que conoce también los hábitos adquiridos; es, en buena parte, el sentido noético del yo. A este ascenso ya no llegan, por lo dicho, los filósofos modernos; que desconocen tanto la repotenciación de la capacidad intelectual mediante los hábitos adquiridos, como especialmente el intelecto personal y los innatos.

Contenido teórico especial de la sindéresis

El sentido noético del yo es el hábito de la sindéresis. Y la exposición de la vertiente gnoseológica de este hábito innato, mediante el cual es conocido el yo cognoscente, ha de atender a estas dos cuestiones principalmente: las ideas simbólicas y las claridades y noticias derivadas de la experiencia intelectual y moral. Son el rendimiento más notable del conocimiento de los hábitos adquiridos, y del entero quehacer de la inteligencia, teórica y práctica, que nos reporta la sindéresis.

a) Las ideas simbólicas

Ante todo, al conocer los hábitos adquiridos, y como éstos son la manifestación de las operaciones ejercidas, se produce una segunda iluminación, se logra un doble conocimiento, de la propia operación intelectual ejercida. Porque los propios actos cognoscitivos son conocidos por los hábitos adquiridos, como dijimos; y además

por este hábito innato del que ahora hablamos, cuando conoce los hábitos adquiridos. Pero de distinto modo:

 - Una primera iluminación de la operación es la que la distingue de su objeto. Precisamente porque la operación se oculta para manifestarlo, desocultarla a ella -sacarla a la luz, iluminarlaconlleva esta distinción.

Así se adquieren los hábitos intelectuales operativos, que perfeccionan a la inteligencia capacitándola para nuevas operaciones; sobre todo, si al desocultar la operación ejercida, al tiempo salen a la luz nuevas temáticas implícitas, que sólo entonces se pueden intentar explicar.

 Y también al conocer los hábitos adquiridos con la sindéresis se ilumina la operación que ellos manifiestan; pero de un segundo modo: porque entonces se ilumina la operación a una con sus objetos.

Los cuales entonces adquieren un valor simbólico, a medias entre el conocimiento objetivo y el que se logra abandonando enteramente la objetivación (justamente, el abandono del límite mental que propone Polo, consigue consumar esta intención y descifrar esos símbolos ideales).

Esta segunda iluminación de la operación mental, que al idearla simboliza su temática, corresponde al hábito innato de la persona que otorga sentido noético al yo: la sindéresis.

Si, como decimos, hay tres operaciones intelectuales formalmente distintas, entonces Polo admitirá tres ideas simbólicas que se corresponden con su conocimiento por la sindéresis:

 la conciencia, surgida del conocimiento de la abstracción; y que tiene un papel primordial para la autognosis -ya lo hemos dicho- pues es símbolo del yo (de la esencia humana; porque la persona, en cambio, carece de símbolo: ya que no trasciende hacia fuera, sino que se alcanza hacia dentro).

Mediante este valor simbólico suyo, la conciencia intelectual de la actividad teórica del hombre se asimila a la conciencia moral de su acción práctica, evitando que se aleje de la persona.

- Y los otros dos símbolos (que Polo dice vicarios de ella, por la razón que acabamos de indicar):
 - el ente, suscitado al conocer la razón;
 - y Dios, simbolizado al conocer la negación (es famosa, en la tradición de la filosofía judía, su teología negativa).

En paralelo -me permito indicar, y el propio Polo lo sugiere- con los tres ideales kantianos de la razón: alma, mundo y Dios.

En cambio, aunque Polo conceda que estos símbolos pueden ser descifrados con el abandono del límite mental, el valor cognoscitivo de las ideas simbólicas se distingue de la noción de *cifra* que usa Jaspers; porque no es la trascendencia lo genéricamente cifrado, sino concreta, distinta y solamente la de las tres realidades a que esos tres símbolos apuntan: el yo, el ente (con su esencia realmente distinta de su acto de ser) y Dios.

Como la razón es una operación compleja, con fases, los símbolos ligados al ente se multiplican: junto al ente están la naturaleza y el universo; en definitiva, lo simbolizado es la esencia extramental, realmente distinta de su ser.

Los axiomas lógicos, por su parte, tienen también un valor simbólico, referido a los actos de ser extramentales; valor que mitiga el problema, al que ya aludimos, del alcance cognoscitivo del hábito demostrativo.

En suma, el conocimiento de los propios actos ejercidos por la inteligencia es complejo. Porque el intelecto personal no sólo los ilumina una vez ejercidos, para que la inteligencia adquiera hábitos; sino que a partir de entonces, y como los hábitos son cierta memoria intelectual -que dispone a la potencia para la libertad en el uso de sus actos-, los idea cuando le parece, mediante el hábito innato de la sindéresis. Así se explica finalmente el valor simbólico de los objetos vinculados con las operaciones noéticas.

Porque igual que cabe iluminar la operación intelectual de una doble manera; así también hay un doble uso de los hábitos adquiridos:

- la potencia los usa para ejercer nuevas operaciones, pues es perfeccionada por ellos;
- y el intelecto personal, mediante la sindéresis, para idear *ad libitum* esas operaciones manifestadas por los hábitos adquiridos.

Notar la operación ejercida no es lo mismo que idearla: puesto que se puede idear después de ejercerla, y sin hacerlo en ese momento; mientras que sólo se nota cuando se ejerce.

Por lo demás, la ideación de las operaciones mentales permite al hombre abrirse de algún modo a la intersubjetividad en el plano noético; porque si del ejercicio intelectual ajeno no cabe experiencia directa, pues la conciencia es estrictamente individual, sí cabe en cambio su representación ideal. También Kant propuso los ideales de la razón en términos generales: como una inclinación de la naturaleza humana, común para toda nuestra especie.

Pero entonces, el hombre no sólo conoce intencionalmente el mundo, ni sólo logra además un conocimiento racional de la realidad física; sino que finalmente dispone también de un conocimiento que la simboliza (son la naturaleza, el ente y el universo: los símbolos de la esencia material), apuntando a su trascender sobre el propio conocimiento humano, es decir, a su índole extramental; el sentido noético del yo, de quien decimos es el habitante del universo, engloba todo ello.

b) La relación cognoscitiva del hombre con la esencia extramental

La diferencia entre estos modos de conocer la esencia extramental apunta al ser humano: a su diferente intervención, progresivamente mayor, en el conocer.

Pues se distinguen:

- las operaciones directamente ejercidas, cuyos objetos son intencionales;
- los hábitos adquiridos, que manifiestan las operaciones y son requeridos para el conocimiento racional de la realidad, el que torna explícito, por contraste o en pugna, su sentido causal;
- y el valor noético del yo como hábito innato, que muda de cognoscente a conocido, y que así engloba sus actos y hábitos; y simboliza la temática de aquéllos para remitirse a una realidad que le trasciende.

En esta pluralidad cognoscitiva hay una progresiva autognosis, precisa para dilucidar la distinta intervención humana en el conocimiento de la esencia extramental; algo muy coherente con el realismo virtual y la superioridad del espíritu que aquí sostenemos.

Y muestra, por otro lado, no sólo de la compatibilidad, sino de la coordinación entre la esencia humana y la extramental. El hombre, insisto, no es tanto un espíritu incorporado, cuanto la persona que habita el cosmos: el habitante del universo.

Por tanto, la autognosis no sólo se requiere, como hemos dicho, para el conocimiento del sentido causal de la realidad física, es decir, para la ontología predicamental; sino para la completa comprensión de las relaciones cognoscitivas del hombre con la esencia extramental.

Porque de este nivel de la autognosis se infiere que hay una triple relación del hombre con su operación cognoscitiva, y a través de ella con la realidad exterior; el hombre:

- o bien ejerce la operación, y entonces conoce objetiva, intencionalmente, algo;
- o bien la manifiesta tras haberla ejercido, y entonces conoce esa operación ejercida y puede explicitar sus implícitos reales;
- o bien la idea en lugar de ejercerla, y así simboliza lo conocido por ella.

El ingenuo realismo de la objetividad intencional, y más el naturalismo que olvida la dependencia de ésta respecto del humano conocer, son absolutamente ignaros de esta riqueza del espíritu humano en su referencia a la realidad exterior; riqueza que ni siquiera es, a este nivel, toda la que corresponde a la persona.

Y riqueza que tiene una amplitud, por otro lado, bien distinta de la que se pretende alcanzar reduciendo el quehacer científico a una mera tradición cultural (Feyerabend); porque no es el plexo de la cultura, sino el *ser además* de la persona, su inagotable intelecto personal, el marco que desborda todos los actos cognoscitivos, y en concreto el quehacer científico.

c) La experiencia intelectual

Pero es que además el hombre mantiene sus hábitos, los conserva (porque los hábitos no se reiteran como los actos; aunque eventualmente pudieran perderse y readquirirse), y al hacerlo gana la experiencia intelectual que le proporciona este mantenimiento y conservación.

Pues la experiencia intelectual también es conocida por el hábito innato de la persona según el cual el yo tiene un valor noético.

La experiencia intelectual adquirida por el yo intensifica el valor cognoscitivo de los hábitos, incrementa como su luz interior, deparando así ciertas claridades en las ideas; en esas claridades se inscriben entonces los símbolos, de tal modo que se sostienen sin necesidad de ser descifrados. Es otro beneficio de la sindéresis.

Según Polo, las claridades correspondientes a los tres símbolos señalados, cierta intensificación de su intencionalidad, son la inmortalidad de la conciencia, la perennidad del ente, y la eternidad y necesidad de Dios.

La connotación temporal de esas claridades ideales indica que con ellas el hombre pretende vencer la actualidad del conocimiento objetivo, su presencia actual (que es el límite, la presencia mental). La metodología poliana del abandono del límite consigue cabalmente esa victoria, al descifrar los símbolos ideales.

c) La experiencia moral

Como la intelectual, también la experiencia moral es conocida y englobada por el yo. Y, análogamente al logro de aquellas claridades ideales, también esta experiencia proporciona al hombre algunas noticias afectivas, que sustentan el que la tradición llamó conocimiento por connaturalidad: *sapientia cordis*.

Es éste un saber vinculado al obrar, pues demanda afinidad con lo conocido, connaturalidad; de modo que, por ejemplo, para saber lo que está bien primero hay que hacerlo; y por eso decía Aristóteles que *el hombre virtuoso es la medida de los actos humanos* (*Ética a Nicómaco* III, 4; 113 a-b; X, 5; 1176 1).

De acuerdo con la sindéresis, o con el planteamiento según el cual la persona conoce también su experiencia moral, el hombre virtuoso es esa medida... por connaturalidad: porque conoce la virtud, que le informa acerca del bien.

La sugerencia de Polo al respecto es que dichas noticias afectivas tienen una temática propia: informan de los hábitos innatos del intelecto personal (aunque lo hacen sin llegar a presentarlos, sino sólo apuntando hacia ellos): el conocimiento de la prudencia notifica de la sindéresis con una noticia suave, el de la justicia proporciona una noticia tranquila del hábito de los primeros principios, y el de la amistad depara una sabrosa notificación acerca de la sabiduría.

El conocimiento de esas virtudes remite, entonces, como por connaturalidad y afectivamente, a los hábitos innatos; por lo que el despliegue y expresión de éstos (y eso es el abandono del límite: el ejercicio, la activación, de esos hábitos; es decir, el conocimiento propio del intelecto personal allende la inteligencia) exige una peculiar atención a estas noticias de la experiencia moral.

Como los hábitos son innatos, y el abandono del límite no, quizás cabría decir que abandonar el límite mental significa hábitos innatos que redundan en noticias; o bien, que las noticias se abandonan en tanto que se repara en ellas; reparar en noticias no es innato (Antropología trascendental, II, nt. 280, p. 225).

Con todo, *no es menester mucha virtud moral para abandonar el límite mental* (*Antropología trascendental*, II, nt. 266, p. 219).

e) La sindéresis y el cuerpo

Si la sindéresis conoce la inteligencia y su despliegue operativo, y la voluntad con el suyo, también es posible sospechar que conocerá las sensaciones y los sentimientos humanos, su ejercicio pasional y los estados de ánimo.

En general, esa sospecha indica que también el cuerpo humano depende, de algún modo o en alguna medida, de la sindéresis; porque el cuerpo humano no es meramente físico, sino personal: cierta manifestación de la persona; y no procede del universo, sino de otras personas.

Quizás esa dependencia acontece, sugiere Polo, en cuanto que el cuerpo *es capaz de aprendizaje*, o en cuanto *que comporta crecimiento* (*Antropología trascendental* II, p. 276).

En todo caso, no se trata ya sólo del cuerpo en tanto que propio, del que antes hablamos, sino del cuerpo personalizado, asumido por la persona. Con todo, el autoconocimiento, natural y esencial, no agota la autognosis humana; porque en el hombre, como criatura que es, se distinguen realmente su esencia y su ser.

La autognosis humana, propiamente hablando, remite al conocimiento personal, al autoconocimiento en el plano del acto de ser persona.

Del sentido noético del yo al saber sobre sí de la persona

El conocimiento que la inteligencia logra de los hábitos innatos es opaco, sólo indicativo; porque a ellos tan sólo apuntan las noticias afectivas de la experiencia moral, en las que no obstante conviene reparar. Fuera de ellas, los hábitos innatos se conocen, en último término, con el hábito de sabiduría; que alcanza el entero ser de la persona. Por tanto, la autognosis ha de habérselas, finalmente, con el conocimiento de esos hábitos innatos.

Ante todo comprendiendo que el hábito de los primeros principios y el de la sindéresis son extensiones de la sabiduría humana. Pues así como el saber humano es uno, y se distingue internamente por su temática; así también es uno el intelecto personal que lo posee, y sus hábitos se distinguen análogamente a la división del saber: según si dirigen al intelecto hacia sí, y lo abren interiormente; o si lo abren hacia fuera de sí: tanto hacia algo superior, como hacia algo inferior a sí mismo.

El yo tiene un sentido noético cuando el intelecto personal se abre hacia fuera, y hacia abajo; porque con él sólo conocemos los actos de la inteligencia, es decir: lo que es capaz de conocer el intelecto personal una vez incorporado. Los hábitos innatos entonces se reducen a la sabiduría, distinguiéndose de ella tan sólo por su temática; pues entre todos constituyen el saber humano.

Cuyo contenido propio y esencial es el saber sobre sí del intelecto; tal que el hombre, como ser intelectual, es alguien que sabe de sí. *Animales que se autointerpretan*, dice Taylor; pero mejor es hablar de seres que se alcanzan como intelectuales, al saber de sí. Eso es lo proprio de todo entendimiento: saber de sí, autognosis.

El intelecto personal se alcanza ya, de alguna manera, al conocer sus hábitos innatos. Porque en esta observación que estamos formulando, y que compara el intelecto personal humano y su saber, late ya la transparencia del intelecto personal, que se alcanza en la solidaridad entre ambos.

Al menos, tal y como aquí la expondremos, es decir, de acuerdo con una de sus características, a la que denominaré reversibilidad (y que, en este momento, se aprecia entre el intelecto y su saber, cuando conoce los hábitos innatos).

Por ello, todo lo hasta ahora dicho en este capítulo no es más que el complejo camino de la autognosis, que a su término persigue alcanzar la sabiduría sobre sí que finalmente le cabe al intelecto personal: aquélla con la que alcanza su entera transparencia.

Apertura y transparencia del intelecto personal

En efecto, con el hábito de sabiduría el intelecto personal alcanza, finalmente, su propia transparencia. Ésta era, así lo dijimos, la posición para la autognosis alternativa a la reflexividad de la inteligencia por inmaterial. La transparencia es más que

inmaterialidad: es la conversión del ser personal con el entender, como un trascendental suyo.

En mi opinión, la noción de transparencia expresa la apertura del intelecto personal: entera apertura hacia dentro, compatible con su también completa apertura hacia fuera.

Y tiene algunos antecedentes que ayudarán a entenderla. Mencionaré estos tres:

 Primero, la idea aristotélica de un entendimiento posible y pasivo, de acuerdo con la cual *el alma es, en cierto modo, todas las cosas* (*De anima* III, 8).

Como ha destacado Polo, no sólo las cosas materiales, sino también las espirituales: los actos ejercidos y hábitos adquiridos por la misma inteligencia.

Pero ahora se trata aún de más: de conocerse a sí mismo al conocer los hábitos innatos, que son extensiones de la misma sabiduría humana.

 En segundo lugar, la idea tomista de que nuestro entendimiento es enteramente potencial, pura potencia dentro del género de los seres espirituales²⁸, como la materia primera lo es en el género de los seres meramente naturales.

La autognosis comporta la progresiva actualización de esa completa potencialidad: de actos a hábitos, adquiridos e innatos; hasta alcanzar la propia transparencia del intelecto.

Que, con todo, no es potencia, sino el acto del que depende esa progresiva actualización; y que apunta en su culminación a la identidad intelectual del acto puro, *noesis noeseos*.

_

²⁸ Intellectus noster est potentia pura in genere intelligibilium: Expositio super de anima 74, va; In librum de causis, prop. 19, dub. 2.

- Y, en tercer término, la idea de Locke contra el innatismo racionalista de que la mente es como un papel en blanco, tamquam tabula rasa, sin nada impreso en ella (*Compendio del ensayo sobre el entendimiento humano*, libro I).

Pues sin esta limpidez en el arranque, desnudez en el punto de partida, lucidez del foco, claridad en el origen, no cabría inteligencia, ni saber alguno; no sería posible, en suma, el ser intelectual.

La diferencia entre estas nociones y la de transparencia está quizás en que esas nociones expresan la completa apertura del entendimiento hacia fuera; pero ahora se trata también de su entera apertura interior. Porque, si el intelecto consiste en saber de sí, este su saber no es externo al tema, sino interno a él.

O también podría decirse que esas tres ideas se aplican a la inteligencia, a la potencia intelectual; que no es más que la virtualidad del intelecto personal una vez incorporado, como insistentemente estamos apuntando. En cambio, la transparencia no corresponde sólo a la inteligencia, sino al intelecto personal.

La completa apertura de la inteligencia, llevada al orden del ser, del acto de ser de la persona humana, ya no puede ser su completa potencialidad (pues la potencia, que conviene al intelecto incorporado, se incluye en la esencia), sino su entera transparencia.

Porque la diferencia que ese traslado exige es que a esas nociones, de índole más bien temática, se les ha de añadir la consideración de su sentido metódico: la completa apertura del inteligir, no sólo tomado como tema, sino además considerada (más bien ejercida) su dimensión metódica; ahí se alcanza su entera transparencia.

El entendimiento consiste en saber de sí, porque es un ejercicio metódico. No propiamente un tema sobre el que se vierta un método; sino más bien un método que, en algún caso -cuando se alcanza-, se torna tema.

Insisto y resumo. Si al ejercer la operación cognoscitiva destaca el objeto conocido por ella, mientras que ella misma está latente... Y si al manifestar la operación ejercida late el yo; que es cognoscente, pero todavía no conocido... Y si cabe una mudanza por la que el yo cognoscente es conocido; mediante un hábito innato del intelecto personal, que deja a éste aún oculto... En cambio el intelecto personal no puede alcanzarse reduciéndolo, o reduciéndose a su valor temático, como algo sólo conocido: puesto que él es el cognoscente; y no puede ser conocido más que como cognoscente, es decir, de acuerdo con su valor metódico.

Alcanzar la transparencia del intelecto personal exige, entonces, esta conversión del valor temático del intelecto personal en el ejercicio de su valor metódico. Así el intelecto alcanza la sabiduría sobre sí que le corresponde.

De hecho, la transparencia del intelecto personal se muestra en la solidaridad entre el tema y el método que lo alcanza. Lo cual distingue a la sabiduría de la sindéresis, que sólo conoce -sin solidaridad- los niveles esenciales de la intelección humana, los ligados a la inteligencia.

Esta solidaridad, con todo, se avizoraba ya cuando hablábamos de la sindéresis: de la mudanza insolidaria del yo cognoscente en conocido. La transparencia del intelecto personal es más bien la solidaridad sin mudanza, ni identidad, entre el cognoscente y su conocerse.

El conocimiento de los hábitos innatos

Porque no basta conocer los actos, hábitos adquiridos y la experiencia intelectual acumulada; todo eso lo conoce la persona mediante la sindéresis: es el valor noético del yo.

Pero ¿cómo se conoce la sindéresis misma, o el hábito de los primeros principios?, ¿corresponde a la sabiduría conocerlos?, ¿y cómo conocer la sabiduría? Hay que elevarse ahora hasta el conocimiento personal de los hábitos innatos: ¿cómo se conocen?, ¿quién los conoce?.

a) Transparencia y reversibilidad

Y hemos anunciamos ya la respuesta: corresponde a un hábito innato, superior a los demás, que es la sabiduría humana; y corresponde al intelecto personal, justamente en cuanto que lo propio del intelecto es saberse, es decir, esa sabiduría. El intelecto personal sabe de sí (se alcanza como tema) al ejercerse (o de acuerdo con su dimensión metódica) en el conocimiento de sus propios hábitos.

Pero entonces hay que atender a la reversibilidad que se da entre el intelecto humano y su sabiduría; sugiero que en ella se aprecia la transparencia del intelecto personal.

Dicha reversibilidad consiste en que el hábito de sabiduría alcanza el intelecto personal: éste es su tema, al que se remite la sabiduría como el método para alcanzarlo. Pero, inversamente, es el intelecto personal el que conoce su sabiduría, como los demás hábitos innatos mediante ella, y el que se conoce al conocerla: su saber es temáticamente conocido por él, que así exhibe su valor

propio metódico. Al conocer su saber aparece él, que así se conoce mediante su saber, el cual por ello es saber de sí.

Lo metódico y lo temático del intelecto personal se correlacionan e invierten sus papeles: son reversibles. Y en esta solidaridad entre ambos se muestra la transparencia del intelecto personal; capaz de arrojar luz en su propia luz, pues conoce el conocer con que se conoce, y sabe así que sabe de sí.

No hay otra respuesta; no puede ser de otra manera. Como en lugar de reflexión afirmamos la dualidad, el saber sobre sí del intelecto personal pide una doble dualidad, recíproca y reversible: la que guarda con su sabiduría; el tema es el método, y el método es el tema: solidaridad entre método y tema, transparencia. Y de este modo el intelecto personal, aun sin identidad -o sin culminación definitiva- sabe de sí: pues alcanza su propia transparencia.

La noción de transparencia intelectual, entonces, lleva a su término el rechazo de la reflexión en la autognosis. Porque proponer que el intelecto se conoce reflexivamente (como con aquella *reditio in se ipsum reditione completa* de Proclo), es decir, trazando un círculo que vuelve sobre su punto de partida (y aquí ya hemos mencionado el reconocimiento de la conciencia ante la noción de circunferencia), comportaría que el intelecto personal se supone necesariamente, como algo ignoto antes de que la vuelta sobre sí lo aclarara; entonces el tema precedería al método.

La transparencia, en cambio, sustituye la reflexión: no ya sólo por la dualidad metódico/temática; sino por una doble dualidad reversible: el método se tematiza, y el tema se metodiza. Así dejan de suponerse recíprocamente el intelecto personal y el hábito de su sabiduría; y muestran en su mutua reversibilidad la transparencia del intelecto personal. El intelecto personal sabe de sí... y sabe que lo

sabe... y sabe así que es de sí su saber; porque el tema deja de suponerse al añadirse metódicamente, y el método deja de suponerse al tematizarse. Cuando ello ocurre el intelecto personal se alcanza como pura transparencia, en su solidaridad metódico/temática; método y tema son inseparables.

Porque el intelecto personal, no puede ser para la propia sabiduría un tema carente de método, pues inteligir es lo propio, como un trascendental, del ser cognoscente; ni la sabiduría humana puede ser por su parte un método que alcance un tema, pero permanezca ignota: sin tornarse a su vez en tema. El intelecto personal y su saber de sí son tema y método reversibles; y ésta es su transparencia.

Esta solidaridad entre el intelecto personal y su saber de sí, el hábito de sabiduría, es una cierta culminación de la autognosis; pero no definitiva. Porque aunque el intelecto personal se alcance al descubrir su propia transparencia, su sabiduría en todo caso se distingue de él como un hábito innato suyo; y por ello la persona puede aspirar a otro saber, en el que se encuentra el tema propio del intelecto personal. Como el intelecto personal carece en su saber de réplica en la que encontrarse, pues su sabiduría no es más que un hábito personal -ahora lo veremos-, puede en cambio orientarse hacia esa réplica, y buscarla. Son temas de la tercera parte de este libro.

b) Transparencia e infinitud

En todo caso, la solidaridad metódico/temática del saber de sí del intelecto personal alude también a lo inagotable de ambos en su mutua referencia. Si la inteligencia humana es operativamente infinita, potencia pura insaturable, más inagotable es aún el intelecto personal.

El ser personal -como dice Polo- es, metódica y temáticamente, además, y ello quiere decir también inagotable, inacabable. Por tanto, el método con que se alcanza no puede consumarse al lograrlo, pues no sería solidario con su tema. La reiteración de actos de autoconocimiento, en un aparente proceso al infinito, es ya una cierta expresión de este carácter inacabable (interminable, indeterminado, infinito) de la sabiduría humana; o de que el ser de que depende ese proceso de autognosis es además de su conocer.

Lo que realmente impide el carácter de *además* es una idea de sí mismo lograda, terminada, definida: *el yo pensado*, como dice gráficamente Polo, *no piensa*. El yo puede mudar de cognoscente a conocido en la sindéresis; porque justamente ese hábito remite a la persona humana en cuanto que conoce su propia esencia, es decir, en cuanto que la ve. En cambio, la transparencia del intelecto personal se alcanza, mas no se ve; si se viera no sería transparente. Y es que alcanzarse no es mirar; porque se logra hacia dentro, no hacia fuera.

Sin embargo, alcanzarse, alcanzar la propia transparencia, no puede culminar, sino que el intelecto personal aún después puede buscar su tema trascendente. Alcanzarse no es poseerse; porque poseer objeto es lo propio de la operación cognoscitiva; y, paralelamente, abrirse a un específico tema es lo propio de las luces iluminantes del intelecto personal cuando se abre hacia fuera; pero no es lo propio de su transparencia interior. Precisamente los otros hábitos innatos, y todos los actos y hábitos de la inteligencia, son luces iluminantes; porque su temática se distingue del propio intelecto personal. En cambio, la sabiduría alcanza la transparencia

del intelecto personal, porque no ilumina hacia fuera un tema distinto de ella, sino hacia dentro uno solidario con ella: son los sentidos temático y metódico del saber de sí del intelecto personal.

Saber de sí, entonces, no puede culminar: exige mantenerse en la entera apertura metódica y temática que le corresponde al intelecto personal. Por eso alcanzarse es más bien acompañarse: respaldar metódicamente su propio descubrimiento temático; y viceversa: sustentar temáticamente su ejercicio metódico. Alcanzarse así, acompañándose, sin consumación terminal, es compatible con la carencia de réplica del intelecto creado; y permite entonces orientarse en busca de la réplica de que se carece: la apertura del intelecto personal al tema que le corresponde; pero que le trasciende porque está más allá de su propio saber.

Es falsa, por tanto, como toda otra idea terminal del intelecto personal, la noción hegeliana de totalidad objetiva para el reconocimiento de la conciencia subjetiva: no hay una culminación objetiva, definida, terminada y acabada, de la autognosis. Ni siquiera el conocimiento de Dios, si le cupiera en algún caso al hombre, podría considerarse como algo terminal: puesto que Dios es viviente e infinito; y su contemplación requeriría una vida eterna. Lo veremos en la tercera parte de este libro.

c) Autognosis y transparencia

La transparencia es el interior de la luz.

Si Aristóteles definió la luz como *la actualidad de lo transparente* (*De anima* II, 7; 418 b 13); Polo, en cambio, la define como *la anulación de la distancia según la actualidad* (*Curso de teoría del conocimiento*, I, p. 159). Se trata, claro, de la luz física;

porque la luz mental, además, anula con el presente la distensión temporal, indicio de la distinción real.

De la comparación de ambas definiciones cabe concluir que la transparencia expresa la coincidencia cognoscitiva entre el intelecto y su tema (coincidencia compatible con su separación).

Y entonces la afirmación de que el intelecto personal es transparente significa que se conoce inmediatamente; y esto es lo que también decían los clásicos: que los seres inmateriales se conocen por su propia forma o esencia, es decir, inmediatamente, sin previa recepción de información; y así son transparentes, luminosos, en cuanto que son el principio de su propio conocimiento²⁹.

Por tanto, al intelecto personal le corresponde intrínsecamente conocer se; su conocer se no es un acto sobreañadido, sino constitutivo de su ser intelectual.

Precisamente aquí sostenemos, como segunda tesis de la autognosis, que conocer es conocer se; y lo hacemos justamente en base al conocimiento intelectual: porque ser un entendimiento es entender se.

²⁹ *Dicuntur lux prout sunt principia cognoscendi*. TOMÁS DE AQUINO: *De veritate* 4, 8, 4.

6. EL INTELECTO SE-COGNOSCENTE³⁰

Como clave de esta doctrina de la autognosis hemos apelado a la consideración separada del intelecto personal: de acuerdo con la cual ese intelecto es se-cognoscente; y de acuerdo con la cual, por ello, cuando activa la potencia intelectual, con todo el variado despliegue de la inteligencia, el intelecto la conoce: conoce su esencia. Pero, antes de profundizar en el examen de intelecto e inteligencia por separado, o de cuestionar su conjunción, conviene fijarse en su misma distinción.

La distinción entre potencia y acto intelectual

Esta distinción procede de la aristotélica entre intelecto posible e intelecto agente (*De anima* III, 5; 430 a); pero con un importante añadido poliano: que el intelecto agente, del que Aristóteles ya indicó que es separado, se distingue realmente de la potencia intelectual; posición que está conforme con la distinción real de esencia y ser propuesta por Tomás de Aquino³¹, y la desarrolla.

Según Polo, la potencia intelectual forma parte de la esencia del hombre; mientras que el acto intelectual equivale y se convierte con el acto de ser de la persona humana; y es, por tanto, un trascendental antropológico: el ser personal es un ser cognoscente,

³⁰ Este capítulo procede de mi trabajo *El entendimiento humano según Leonardo Polo* incluído en GONZÁLEZ-ZORROZA (eds.): "*In umbra intelligentiae*". Eunsa, Pamplona 2011; pp. 379-94.

³¹ Sobre ella cfr., por ejemplo, FORMENT, E.: *Filosofía del ser*. Introducción, comentario, texto y traducción del *De ente et essentia* de santo Tomás. PPU, Barcelona 1988.

intelectual. De acuerdo con ello Polo denomina *inteligencia* a la potencia, e *intelecto personal* al acto intelectual del hombre.

El intelecto agente entonces, y desde luego, no es para Polo³² una escueta hipótesis: un elemento estructural en la explicación de aquella intelección humana que capta la información proporcionada por la sensibilidad; preciso para salvar la distancia entre lo sensible, que es material, y lo inteligible, que no lo es.

Tampoco se trata de que entre intelecto agente y paciente haya sólo una mera distinción nocional, como para designar la dimensión activa y la pasiva de la intelección.

Sino que el intelecto agente es el acto primero del que depende toda la dinámica intelectual del hombre; el acto de ser de la persona humana en tanto que comporta intelección: esencial (cuando activa la potencia), pero sobre todo personal: al margen de ella, y por eso trascendental.

Por este carácter trascendental suyo, el acto intelectual se distingue de la potencia no tan sólo como dos facultades cognoscitivas de la naturaleza humana, tal y como lo estableció la psicología clásica.

Pero tampoco cabe proyectar, sin embargo, el intelecto agente fuera de la propia naturaleza: para ubicarlo, por ejemplo, en la más cercana esfera astral; tal y como se lo figuró cierta tradición del pensamiento árabe medieval³³.

El intelecto agente no trasciende la naturaleza del hombre de esta manera.

³³ Cfr., sobre esa tradición, ROBLES ORTEGA, A.: *La teoría del conocimiento en la tradición aristotélica (siglos IV a C.-XIII d. C.)*. Universidad, Granada 1997.

³² Cfr. sobre este punto SELLES, J.F.: *El conocer personal. Estudio del entendimiento agente según Leonardo Polo*. Cuadernos del *Anuario filosófico*, nº 163. Universidad de Navarra, Pamplona 2003.

Ni tampoco como un *a priori* subjetivo -noético o lingüístico-, común a la especie humana; o más bien como una prioridad objetiva, adscrita a la historicidad del acontecer; tal y como lo ha intentado proponer la más moderna filosofía trascendental, de Kant a Heidegger.

Lo que en verdad trasciende a la naturaleza humana es la persona. Y por remitir al ser personal, realmente distinto de la esencia, el intelecto agente es entonces el acto intelectual separable realmente de su potencia. Que por ello actúa (y aquí se empieza a apreciar el añadido poliano sobre Aristóteles) no sólo a una con la potencia, sino también por separado, independiente de ella; éste es su auténtico alcance trascendental. Y en este sentido es en el que decimos aquí que el acto intelectual, el intelecto personal, es secognoscente.

El acto intelectual, desde luego, activa la inteligencia; y es la prioridad de todo su despliegue operativo y habitual, como hemos visto. Pero además se ejerce por separado, o al margen de la inteligencia: pues tiene un valor metódico y un alcance temático independientes de la potencia intelectual, y así propiamente trascendentales. Por separado de la potencia, y como acto que es, el intelecto personal se conoce necesariamente a sí mismo.

Incluso más. Me atrevería a decir que la metodología que Polo ha propuesto para la filosofía, el abandono del límite mental, consiste rigurosamente en eso: en ejercer el acto intelectual por separado, más allá de la activación de la potencia de la inteligencia.

Y así, Polo ha vinculado, partiendo de las sucintas observaciones de Aristóteles y Tomás de Aquino, la separación del intelecto agente con el abandono del límite mental (Antropología trascendental II, p. 19, nota 27). Incluso ha llegado a proponer que

la *separatio* tomista, el método para conocer el ser en cuanto que distinto de su esencia, es *en sentido estricto* el abandono del límite mental (*Antropología trascendental* I, p. 121, nota 122).

Y es que con esa separación se alcanza la libertad del intelecto personal: la entera personalización del entendimiento, como aquí decimos; lo que es coherente con su consideración como un trascendental personal, más allá de su naturaleza lógica: como intelecto personal.

Por otro lado, admitir un ejercicio del acto intelectual liberado de su potencia, enteramente personal, requiere quizás alguna aclaración previa. Pero, una vez establecido, desde él se explica aún mejor incluso la activación de la potencia a que da lugar; y también, como un añadido peculiar que aquí señalaremos, la constitución del acto voluntario que a él es debida.

La aclaración que se requiere de manera preliminar para admitir un ejercicio activo del intelecto agente independiente de la potencia intelectual, es que, obviamente, el intelecto personal no es el acto puro de entender, sino que es un entendimiento creado.

Potencia y acto de entender en la tradición

Pero resulta que la tradición aristotélica, al distinguir entre el entendimiento del creador y los entendimientos creados (la inteligencia humana, y eventualmente las que Aristóteles llamó inteligencias separadas), se ha centrado preferentemente en el estudio de la potencia, sin atender directa y suficientemente al acto intelectual.

Eso ha ocurrido, seguramente, por disponer sólo del binomio potencia/acto para distinguir entre los seres intelectuales.

Y además, quizás, por tomar como modelo el ejercicio operativo de la inteligencia humana: la cual, para actuar, necesita que el intelecto agente le suministre el inteligible abstraído de las imágenes sensibles.

Este modelo, por lo demás, debe de proceder a su vez de la explicación aristotélica del conocimiento sensible, que requiere la recepción de la especie impresa en el órgano.

En todo caso, si se toma la operación intelectual humana como patrón, entonces:

- habrá que distinguir después entre los inteligibles abstraídos de la sensibilidad y los conservados o retenidos habitualmente, pues los hábitos adquiridos son como cierta memoria intelectual; lo que permite también explicar la intelección del alma separada del cuerpo tras la muerte.
- y además habrá que distinguir entre los inteligibles abstraídos por uno mismo y los eventualmente recibidos de fuera, comunicados por otra inteligencia; pues entre los seres intelectuales puede mediar comunicación y lenguaje.

Por ello, la distinción de acto y potencia en lo inteligible tiene un doble sentido (cfr. TOMÁS DE AQUINO: *De veritate* 9, 1 ad 8): según si lo inteligible se considera en sí mismo (lo material es inteligible en potencia, pero no en acto; en cambio lo intelectual es en acto inteligible), o si se considera lo inteligible en relación al ser intelectual que lo posee o recibe mediante alguna comunicación.

En la comunicación entre los seres intelectuales hay inteligibles en acto, de suyo inteligibles, que están para algún entendimiento en potencia, o que no son inteligibles por un ser intelectual concreto; pero que le pueden ser comunicados por otro.

 y, por último, habrá que distinguir también entre los inteligibles abstraídos y los -en su caso- infundidos, no lingüísticamente comunicados, por el mismo Dios a una inteligencia.

Son ampliaciones requeridas para explicar el funcionamiento de la potencia intelectiva, dado el modelo de que se parte.

Por otro lado, como las inteligencias separadas son de suyo inteligibles, por inmateriales, y como al mismo tiempo son intelectuales, resulta que habrán de ser autocognoscentes.

Quizá para Aristóteles en el hombre esta autognosis no acontezca, porque entiende que la inteligencia humana está incorporada, ya que el hombre no es un espíritu puro sino pura potencia en el género de lo inmaterial; pero las inteligencias separadas son por completo inmateriales, y por eso se conocen necesariamente a sí mismas.

Por tanto, de acuerdo con el modelo empleado, es decir, en atención a la potencia, habrá que decir que esas inteligencia se conocen a sí mismas por su propia forma o esencia; la cual, por ser actualmente inteligible, es la que reduce la potencia intelectual al acto.

Nosotros preferimos hablar de que el intelecto personal es de suyo se-cognoscente; o bien de la transparencia del intelecto personal, que no es potencia sino acto intelectual.

Pero es que en todo este planteamiento se habla siempre de la potencia intelectual y su activación; en cambio, de la intensidad o profundidad, apertura o alcance, y eventual separación del acto intelectual vinculado con la potencia poco se dice.

Lo que sucede, quizá, es que el ejercicio de la potencia se adscribe a la actualidad del inteligible; pues la potencia siempre se activa por medio de éste: sea la propia forma esencial, o bien un inteligible abstraído, conservado, comunicado o infundido.

Pero cabe distinguir la actualidad del inteligible y la inteligibilidad de lo inactual; y ambos respecto de la actividad intelectual; que no sólo está abierta a actualizar los inteligibles, sino interiormente abierta cuando sabe de sí.

Por eso, como Dios es acto puro, no conoce mediante inteligibles. No hay en él la dualidad entre intelectual e inteligible, entre el entender y lo entendido; sino la unidad simplicísima de lo puramente intelectual. En virtud de la cual Aristóteles pensó que Dios es una inteligencia que se entiende a sí misma: *noesis noeseos* (*Metafísica* XII, 9; 1075 a 5). Dios se conoce a sí mismo, y no a otro inteligible; y se conoce a sí mismo sin mediación de inteligibles: porque no tiene necesidad de activar ninguna potencia intelectual, puesto que es el acto puro de entender.

La distinción real en la criatura intelectual

Pero además de la distinción entre acto y potencia está, como hemos apuntado, la distinción real de esencia y acto de ser en las criaturas; la cual tiene el sentido de distinguir a la criatura del creador, el acto de ser creado del increado.

Porque, según la interpretación de la distinción real que sostiene Polo, el ser creado se distingue realmente de su esencia, porque antes y sobre todo se distingue del ser increado. La criatura se distingue, ante todo, del creador; y, porque su ser es creado, por eso éste se distingue después realmente de su esencia.

El ser increado es eterno: existe por sí mismo, y siempre; mientras que el ser creado comienza a ser, y luego continúa siendo. Por ello, el ser creado es inidéntico, ya que su actividad de ser no logra una total y completa esencialización del ser, o sea, no consiste en existir; sino que es la existencia de algo o de alguien, es sólo la actividad de ser de una esencia realmente distinta de él. Pero su esencia se distingue realmente de su ser por ser un acto de ser inidéntico.

En cambio, la actividad divina es idéntica con su ser: Dios, y sólo él, consigue la plena y perfecta esencialización del ser; y por eso sólo en Dios son idénticos su esencia y su ser (con todo, Polo propone además que el hombre esencializa el ser del universo; y sugiere que Jesucristo esencializa el ser personal humano; cfr. *Antropología trascendental*, II, p. 299).

El creador, por tanto, es la identidad del ser; la cual, como no puede ser de ninguna manera conquistada con ninguna actividad existencial, no puede ser más que originaria: Dios es el ser originario, el origen.

Mientras que la criatura lo es con un acto de ser creado: que comienza o tiene un punto de partida, desde el cual sigue o al que se añade. Y así es un acto de ser inidéntico, y por eso realmente distinto de su esencia.

En suma, el ser creado se distingue del increado por su misma índole, por su inidentidad; incluso antes de distinguirse de su esencia, y como explicación de su distinción respecto de ella.

Este añadido (la distinción de ser y esencia, y no sólo la dualidad de potencia y acto) permite dirigir nuestra atención, con alguna mayor precisión, además de a la potencia, al acto intelectual.

Porque si el binomio acto/potencia y la noción de acto puro se formulan desde la distinción entre el entender y lo entendido, entre lo intelectual y lo inteligible; en cambio, la inidentidad o identidad del ser profundizan más en la radicalidad de la actividad noética, porque remiten esa distinción a la que media entre quien entiende y su entender, entre el ser intelectual y su intelección, o entre el ser y el obrar; es decir, entre el existente y su esencia.

La identidad intelectual y el entendimiento de las criaturas

De acuerdo con ello, Dios es la identidad originaria; pero no sólo la del ser: un primer principio metafísico, el principal y originario; sino también la del conocer, la identidad intelectual: que constituye la intimidad del origen.

Es decir: la identidad originaria es un ser intelectual, personal, que se conoce a sí mismo con una completa identidad entre su ser cognoscente y su conocerse. De tal modo que engendra en su intimidad una réplica de sí al conocerse; esto es el verbo divino, según la interpretación tomista³⁴.

Por tanto, no se trata sólo de la unidad entre el entender y lo entendido, de la *noesis noeseos* aristotélica; ni menos de la hegeliana unidad de la autoconciencia, en la que la idea sintetiza la totalidad de lo inteligible para saberse sujeto intelectual. Sino que, en vez de unidad, más bien hay identidad en una dualidad; pero no la que media entre intelectual e inteligible, sino la que distingue entre el cognoscente y su conocerse.

³⁴ De differentia verbi divini et humani, nº 293 (Opuscula philosophica. Marietti, Torino 1973): verbum divinum est eiusdem naturae cum Deo, et subsistens in natura divina.

En el caso de Dios, hablamos de la esencial unidad entre dos seres personales: el origen y su verbo interno, perfectamente idénticos. En cambio, los demás seres intelectuales no son idénticos, ni albergan en su intimidad esa dualidad de personas.

Lo que, en último término, denuncia que no se conocen a sí mismos perfectamente, con entera identidad; en ellos, el cognoscente se distingue de su conocerse.

Aunque, por su inmaterialidad, se atribuya a las inteligencias separadas un esencial conocimiento de sí, en atención a la inidentidad de su ser hay que rechazar la perfecta autognosis de cualquier entendimiento creado. El intelecto de las criaturas, y por ser tales, no logra la *reditio in se reditione completa*, el entero autoconocimiento, que los antiguos asignaban a las inteligencias separadas por inmateriales.

Los seres intelectuales creados se caracterizan siempre por su inidentidad; es decir, por la dualidad entre quien conoce y su conocerse, entre el cognoscente y su saber; aunque éste sea un saber sobre sí mismo.

Porque esa inidentidad del ser creado no impide que las inteligencias se conozcan a sí mismas; sino que, incluso cuando se conocen a sí mismas, no lo hacen entonces con entera identidad, la que incluye dualidad de personas. El saber sobre sí de un entendimiento creado no es un verbo personal, sino un acto distinto del cognoscente: un ejercicio de su acto intelectual distinto de él, y al que sólo se remite entonces como a su tema (la dualidad conocer/conocido o método/tema es, por tanto, derivada).

Por tanto, el entendimiento creado, incluso cuando se conoce a sí mismo, establece siempre, por inidéntico, una distinción entre el cognoscente y su conocerse; que, en el saber sobre sí que caracteriza al ser intelectual, equivale a la dualidad entre el método, el ejercicio del conocer, y la temática conocida con él: que en ese caso es el cognoscente.

La dualidad metódico/temática del intelecto creado

De acuerdo con esto, el intelecto personal humano puede ser un acto intelectual que se ejerza al margen de la potencia, sin por ello recabar para sí el ser acto puro: ya que carece de réplica, no se conoce a sí mismo con identidad.

Eso significa que el ejercicio del acto intelectual humano independiente de la potencia está afectado por la dualidad entre ese conocer y el cognoscente, que siempre se reserva como un *ser además*. Si la autognosis sustituye la reflexión por un nuevo acto que se añade al previamente ejercido para conocerlo, en ese mismo hecho está ya la indicación del ser *además* propio del acto intelectual se-cognoscente.

Por tanto, el conocer creado es siempre diverso de su temática, incluso cuando se alcanza a sí mismo: la sabiduría humana, en efecto, es un hábito noético que versa sobre el intelecto personal, y no un verbo personal idéntico con él.

Sucede entonces que la índole creada de un acto intelectual no sólo estriba en la potencia que le corresponde, o que de él depende; sino previamente en su interna dualidad entre el cognoscente y su actividad noética; o, en definitiva, en la dualidad metódico/temática.

Pero además acontece que el acto intelectual humano tiene un ejercicio pluralmente temático: porque no sólo permite alcanzarse (conocerse a sí mismo, aunque sin identidad); sino que encuentra otros muchos temas. La multiplicidad temática es, en último término,

lo que distingue sus distintos ejercicios activos; que, no obstante, son todos ellos luego conocidos, porque al entendimiento personal corresponde conocer*se*.

Ello permite considerar los actos intelectuales creados en sí mismos, al margen de la potencia; y jerarquizarlos entonces por su diverso alcance: pues hay unos temas más altos que otros. Y también por su diversa relación con la temática sobre la que versan: pues hay temas superiores e inferiores al acto que los alcanza. Esto, ciertamente, está también sugerido por Tomás de Aquino³⁵.

En definitiva, a la doctrina tradicional sobre las inteligencias, que pivota sobre la potencia intelectual, le proponemos profundizar en la distinción real, para aplicarla diferencialmente a los seres intelectuales (o en concreto a la antropología, como suele decirlo Polo); y entonces descubrir así el ejercicio del acto intelectual separado de la potencia, y no sólo la activación de ésta que a él se debe.

Los actos intelectuales, separados de su potencia, se distinguen de su ejercicio activo, el cual está caracterizado entonces por la dualidad metódico/temática; luego se distinguen, y jerárquicamente, por la temática que alcanzan al ejercerse, y por su distinta relación con ella.

El libre ejercicio activo del intelecto personal humano

El ejercicio del acto intelectual humano, la actividad del intelecto personal, independiente de la potencia intelectual, es ante todo una actividad peculiar. No ya distinta de la *kínesis* física, como

170

³⁵ Cfr. Summa theologiae I, 89, 2: est autem commune omni substantiae separatae quod intelligat id quod est supra se et id quod est infra se per modum suae substantiae.

la *praxis* cognoscitiva aristotélica, que es la activación de la potencia intelectual; sino más bien una actividad inagotable, interminable. Polo alude³⁶ a la noción de *epéktasis* de Gregorio de Nisa: una consideración dinámica, activa, de lo supratemporal; así es la eviternidad del espíritu: una actividad existencial que comienza y no termina nunca, porque se reitera desde su punto de partida. Por tanto, una actividad de ser inacabable, que se redobla; insistente, sobrante; siempre *además*, dice Polo; permanentemente abierta al futuro, es decir, libre. ¿Cuál es esa actividad?

Ante todo, y como se trata de una actividad libre, cabe sugerir que se trata de una pluralidad de ejercicios activos, entre los cuales el intelecto personal transita libremente. A este tránsito Polo lo denomina la *metalógica de la libertad (Antropología trascendental,* II, pp. 238-42) con la cual formula la entera personalización del entendimiento humano; e incluye dos eventuales retiradas: desde el dar y aceptar interpersonal a la generosidad de la persona, y desde ésta hasta el disponer esencial; en su raíz el don creado de la libertad.

En el orden intelectual estas retiradas expresan la extensión del saber humano desde la búsqueda, que versa sobre sí mismo (sobre el propio acto de ser creado y dependiente del creador), hasta el encuentro de los primeros principios (los actos de ser extramentales) y la propia esencia (que engloba el entero despliegue de la intelección esencial); e incluso hasta llegar a descubrir, desde ella, la esencia del universo físico.

El abandono del límite mental es así solidario de la distinción real tomista; porque permite acceder, según sus diversas dimensiones, a los distintos actos de ser (del mundo, del hombre y

171

³⁶ Cfr. "La sofística como filosofía de las épocas de crisis". *Acta philosophica*, Roma 18-1 (2009) 122.

de Dios), y a las respectivas esencias cuando se distinguen de ellos (porque la esencia divina, en cambio, es idéntica con su ser, y trasciende al hombre).

De acuerdo con ello, al intelecto personal humano competen estos tres ejercicios activos:

- suscitar y englobar la intelección esencial, es decir, todo cuanto la inteligencia obtiene al activarse (y también encontrar lo que se torna explícito desde esa activación: la esencia causal del universo).
- pero después, advertir la existencia extramental, es decir, la del creador y la de la otra criatura, la que no es intelectual: la del universo.
- y además alcanzarse como ser intelectual que es; y buscarse hacia dentro en referencia al creador.

Los hábitos innatos del entendimiento

Estos distintos ejercicios activos del intelecto personal se corresponden nuclearmente con los hábitos innatos del entendimiento humano señalados por la tradición: respectivamente, la sindéresis, el hábito de los primeros principios y la sabiduría; o quizás, reformulan su índole y alcance.

Teniendo en cuenta que el conocimiento de la esencia del universo no depende sólo del acto intelectual, sino también de los hábitos adquiridos por la potencia; pues el conocimiento de las causas exige pugna y contraste con el de la operación. Y que, por su parte, el conocimiento de la esencia del hombre, que corresponde

enteramente al acto intelectual, incluye también la potencia y su activación, como una dimensión integrante de esa esencia.

En esto se comprueba que la cuarta y segunda dimensiones del método poliano del abandono del límite mental cuentan con él: bien para explicarlo y englobarlo como algo humano que es; o bien para explicitar las causas físicas en contraste con él. La primera y tercera dimensiones del abandono, en cambio, prescinden por completo del límite, y con él de la potencia intelectual: la metafísica y la antropología son saberes estrictamente trascendentales.

Pero en esta correspondencia entre el ejercicio del acto intelectual humano y los denominados por la tradición hábitos innatos del entendimiento hay que precisar algún extremo.

Ante todo, destacar el carácter activo, no potencial, de estos actos cognoscitivos.

Porque son hábitos innatos al intelecto personal, al acto intelectual; y no adquiridos por la potencia intelectiva. Por eso se sugiere el ejercicio del acto intelectual independiente de la potencia como un nuevo método para la filosofía.

Y son innatos no sólo como posesiones nativas que rigen *a priori* toda la dinámica del acto intelectual, pero pasivamente: como orientando su ejercicio y enmarcando la activación de la potencia; sino que en rigor se ejercitan activamente; aunque este ejercicio comporte cierta abreviatura suya o concisión, ordenada a su expresión lingüística (cfr. *Antropología trascendental*, II, p. 300).

Por otro lado, este ejercicio, además de alcanzar o encontrar su temática, redunda en la potencia intelectual de diversas maneras: amplificando sus logros. Por ejemplo reparando, como antes dijimos, en las noticias de la experiencia moral, y de acuerdo con el mismo abandono del límite mental. O también verbalizando y dotando de

sentido simbólico a algunas ideas; asunto del que también hemos hablado ya en el capítulo quinto, y al que Polo atendió al final de su obra (cfr. *Antropología trascendental*, II, pp. 79 ss y 217 ss; también *Nietzsche como pensador de dualidades*, pp. 209 ss).

En todo caso, al proponer que esos hábitos son innatos, ya va dicho en ello que su valor cognoscitivo no procede de la asimilación de inteligibles por la potencia intelectiva, sino que es más bien como una posesión, o cualificación, del mismo acto intelectual: que expresa la activa relación de éste con la pluralidad temática a que se abre (pues eso son en definitiva los hábitos: tenencias, cualidades, relaciones³⁷).

Y, en efecto, en esta dirección significativa Tomás de Aquino habla en ocasiones de los hábitos adquiridos como de habilidades del intelecto agente: *habilitas intellectus agentis*³⁸; e interpreta como singulares virtualidades suyas la profecía, el éxtasis y otros fenómenos noéticos paranormales, con frecuencia sobrenaturales³⁹.

Por tanto, el entendimiento humano es libre no sólo porque su potencia intelectiva esté completamente indeterminada, como una tabla rasa, susceptible de recibir cualquier información; sino porque su acto intelectual se abre a una diversidad temática ciertamente plural y heterogénea, entre la que se mueve con completa libertad.

³⁷ He escrito sobre esto en *Existencia personal y libertad*. "Anuario filosófico", Pamplona 42-2 (2009) 327-56.

³⁸ Polo atribuye esta sentencia a Tomás de Aquino (*Lo intelectual y lo inteligible*. Anuario filosófico, Pamplona XV-2, 1982, 130). Pero Tomás de Aquino, que atiende preferentemente a los hábitos operativos, parece sustentar en la potencia la habilidad de referirse al intelecto agente; por ejemplo: ex exercitio et usu convertendi se ad intellectum agentem, relinquitur quaedam habilitas in intellectu possibili convertendi se ad intellectum agentem: Summa theologiae I, 79, 6 c. También: In III Sent. 31, 2, 4 c; De veritate 10, 2 c; De veritate 12, 1 ad 1.

³⁹ Cfr., por ejemplo, *De veritate*: q. 12: *Sobre la profecía*, q. 13: *Tratado sobre el* arrebato místico; traducciones de Ezequiel Téllez. Cuadernos del Anuario filosófico, nnº 129 y 89. Universidad de Navarra, Pamplona 2001 y 1999.

Pues sucede que, en sí mismo, como actividad personal, el acto intelectual es un activo ejercicio de búsqueda y encuentro de temas.

La transparencia del acto intelectual personal

El primer ejercicio del acto intelectual a espaldas de la potencia, y el más importante y propio suyo, es el que corresponde al hábito de sabiduría. La sabiduría es, ante todo, el saber de sí del espíritu. Porque, de acuerdo con la autognosis, saber, en cuanto que ejercicio del acto intelectual, no es asimilar una información recibida (eso es lo que hace la potencia), sino conocer*se*.

La exégesis aristotélica de la noción de búsqueda, a la que aludimos al comienzo de este libro (la filosofía es la ciencia que se busca), es insuficiente. Porque no sólo cabe buscar algo, hacia fuera; sino que además el intelecto se busca a sí mismo, hacia dentro, como acto intelectual separado que es: el intelecto personal se busca, porque lo propio suyo es conocer*se*.

Y se alcanza, ciertamente; pero no de manera que se posea terminalmente, o de forma que acontezca un encuentro tal que cese la búsqueda; sino de un modo abierto (la interioridad humana se abre también hacia dentro), no consumado, que permite que la búsqueda continúe, y le lleve más allá de sí. El intelecto personal no se conoce a sí mismo de tal modo que su actividad cese; porque es un trascendental antropológico, y el ser personal es siempre *además*, interminable, inagotable.

La actividad inquisitiva del intelecto personal es, pues, libre, inagotable, inacabable, con un futuro interminable. En ello se manifiesta la solidaridad entre el método y el tema de la sabiduría humana. Ya que esa actividad de búsqueda es inagotable e

interminable porque el mismo intelecto personal, que es su tema, es así: el entendimiento personal es un trascendental de un ser *además*, inacabable e inagotable, libre y permanentemente abierto al futuro.

Por tanto, que el acto intelectual se alcance, que el hombre conozca su intelecto personal, no quiere decir, como lo pensó Hegel, que logre finalmente una autoconciencia cerrada; o que el espíritu en algún momento dado de su crecimiento pueda acabar por saberse ya: al forjarse un concepto completo y concreto de sí, y entonces detenerse para contemplarse. Eso sería poseerse en un presente sintético y global; pero la posesión en presente es propia de la activación de la potencia; distinta por completo de la apertura al futuro característica de la libertad del acto intelectual.

Ni quiere decir tampoco, como lo enunciaba la filosofía antigua, que el espíritu, vuelto sobre sí, se encuentre finalmente; logrando una reflexión sobre sí entera y completa⁴⁰. La perfecta reflexividad del espíritu, al acabar en sí mismo, cercenaría también la referencia del intelecto creado a su creador.

El intelecto personal se alcanza; y luego sigue buscándose, es decir, busca un saber se superior al suyo, el perfecto saber se; y por ello, al descubrir su propia transparencia, no termina de encontrarse, no consuma su autoconocimiento de tal modo que la búsqueda cese; porque la búsqueda de sí lleva al intelecto personal más allá de sí mismo, hasta la sabiduría suprema, hasta la perfecta autognosis.

Pero la búsqueda de sí no es vana, porque el intelecto se alcanza. Pues sucede que, por ser también inacabable, el intelecto personal transparece en la inagotabilidad de su buscarse. De este modo, al saber de sí, el intelecto personal alcanza su propia

⁴⁰ Omnis sciens qui scit essentiam suam est rediens ad essentiam suam reditione completa. Liber de causis XV, 124.

transparencia: el intelecto agente, en tanto que se-cognoscente, es esta transparencia de la propia luz mental. Tenemos aquí el ejercicio metódico más radical del acto intelectual, el hábito de sabiduría; y el tema que alcanza: el intelecto personal; pues entrambos se da la transparencia intelectual. La sabiduría humana es luz en la luz, el transparecer del tema en el método, del acto intelectual en la propia búsqueda de sí.

Pero transparecer es alcanzar el tema de la propia transparencia, tal y como es posible descubrirlo según la propia sabiduría: cuando se alcanza con ella. En la solidaridad y reversibilidad metódico/temática de la propia sabiduría transparece el propio intelecto personal, pero sin consumarse; porque aún cabe la búsqueda de la identidad intelectual. Así la sabiduría humana se alcanza, y sin embargo se abre más allá de sí misma: hacia el tema que le corresponde al intelecto personal. Son asuntos que consideraremos en la tercera parte de este libro.

La búsqueda de la identidad intelectual

Considerada como tema, la transparencia del intelecto personal desborda el transparecer metódico, su comparecencia, su alcanzamiento según en el propio saber.

La transparencia del intelecto personal, como tal, apela a una luz superior a la humana: a la absoluta transparencia de la intimidad del origen. La luz mental es transparente; pero no sólo a sí misma, sino también a la entera luz: a la luz de la luz, a la luz divina. Y la búsqueda de sí no puede aquietarse al alcanzarse, sino que se orienta y aspira a esa nueva luz (por lo demás, la actividad intelectual humana tampoco cesará si es elevada hasta la visión de

Dios según la esencia divina, siendo incluida —es su total transparencia- en la máxima amplitud de su supremo saber).

Esa transparencia final, la transparencia ante el verbo divino, dota de un tema al intelecto personal, ampliando al máximo su alcance. No el intelecto personal como tema del saber humano, al que alcanza según su propia sabiduría; sino el tema que le corresponde al intelecto personal, de acuerdo con su entera transparencia. Al intelecto se-cognoscente corresponde, pues, un tema propio, la perfección de la autognosis, que es el verbo personal divino.

Un tema que, por lo demás, trasciende al hombre: no hay ningún método intelectual capaz de conducir el intelecto personal hacia su tema, hacia el que sólo puede orientarse en búsqueda y convertirse después con el amar interpersonal para obtenerlo (con todo, la fe en Jesucristo asume y encauza la orientación del intelecto personal a su temática; porque Jesucristo pone la sabiduría divina al alcance del hombre: es el verbo de Dios encarnado).

Ser completamente transparente es ser iluminado por Dios: ser visto por él; y, por tanto, verle y verse como por él se es visto. Y esto, obviamente, depende de Dios, no del intelecto personal. *La persona conoce a Dios en tanto que conoce como Dios la conoce (Antropología trascendental*, I, p. 226), dice Polo; porque, como lo sugería en la todavía inédita *Antropología trascendental* de 1972: para que el hombre se conozca es preciso que exista como conocido, y no al revés.

Con todo, la culminación de la autognosis no es una recaída en el platonismo gnoseológico, en que prima lo conocido sobre el conocerlo, porque la sabiduría divina es personal y viviente, un perfecto conocer*se* irreductible a sólo tema. Por esto también, el

intelecto personal, más allá de su propio saber, sólo puede orientarse en su busca, e implorarlo.

En todo caso, el acto intelectual, la luz mental, es transparente; cuando se vierte sobre sí: cuando se busca e intenta comprenderse, cuando modestamente se alcanza, y cuando aspira al certero veredicto divino.

El acto intelectual humano como luz iluminante

Pero además cabe omitir la búsqueda de sí; y entonces, en lugar de buscar, encontrar. Al encontrar, la luz mental, el acto intelectual, ya no es transparente, sino iluminante; no está vertida hacia dentro, sino hacia fuera. Sin esta apertura al exterior, sin olvido de sí, no sería posible la potencia intelectual, ni su activación y conocimiento.

Mas la apertura al exterior del intelecto personal humano no se refiere en primer término a la potencia intelectual, sino al ser extramental, que es principial: el intelecto personal advierte la existencia extramental, la vigencia real de los primeros principios; es su primer encuentro cuando omite la búsqueda y se olvida de sí.

Y Polo afirma que el encuentro de los primeros principios es como una recompensa, aun provisional⁴¹, a la generosidad de la persona humana: que se olvida de sí y acepta la existencia de otros seres distintos de ella sin desprecio ni envidia, ni demandar de ellos correspondencia.

⁴¹ He tratado de este extremo en *La persona humana en la antropología trascendental de Leonardo Polo: cuatro matizaciones a la tomista distinción real de esencia y ser*. Intervención en las "III Jornadas de la asociación española de personalismo". Madrid 16.II.2007. *Miscelánea poliana*, IEFLP 12 (2007) 36-6; incluído también en *Y además. Escritos sobre la antropología trascendental de Leonardo Polo*. Delta, San Sebastián 2008; pp. 113-4.

El hábito de los primeros principios es esta generosidad de la persona: el ejercicio del acto intelectual que advierte la absoluta prioridad de los principios primeros, irrelativa a la potencia intelectual del hombre; y que así (en términos de prioridad y al margen del operar intelectual del hombre) los distingue, descubriendo de este modo la existencia extramental: a la que observa y respeta tranquilamente, plegándose a ella; así es como se extiende el saber humano hacia fuera.

El propio acto de ser personal, y el de la criatura extramental, al estar referidos a Dios, por ser creados, son temas superiores al saber humano, como también lo es el propio ser originario (y más su verbo íntimo, que el hombre busca). Con todo, el ser del universo es inferior al intelecto personal, que también es creado; por eso su conocimiento se debe a la generosidad de la persona humana. Pero el intelecto personal y su tema son solidarios con la humana sabiduría; mientras que los primeros principios no, pues en tanto que tales principios no son intelectuales.

Pero el acto intelectual también encuentra temas inferiores a la sabiduría humana, y a los que ésta así también se extiende: son la esencia del hombre, y la del universo físico. Ésta última, heterogénea con respecto al intelecto personal; y aquélla, en cambio, afín a él: por incluir las potencias (intelectual y volitiva, y hasta las corporales) que son manifestaciones suyas y procedentes del ser personal.

De esta manera se jerarquiza, temáticamente, el plural ejercicio trascendental del acto intelectual humano.

En su apertura al exterior, y después del encuentro de los primeros principios, es medular para los demás encuentros la esencia del hombre, que incluye su dimensión corporal. Pues el acto intelectual, el intelecto personal, es de tal modo rico y fecundo que, incluso inserto en un organismo, no se ciega ni torna opaco; sino que suscita el poder de asimilar la información que dicho organismo procesa, y al que denominamos la potencia intelectual: la inteligencia (y suscita también su voluntad: el poder de intervenir en los procesos entre los que se encuentra; ambas potencias muestran la recepción del cuerpo por la persona humana).

Por eso, claro está, el acto intelectual no sólo se ejerce independientemente de la inteligencia; sino que también es propio de él activar la potencia intelectiva; esto incluye suscitarla, pero además englobarla.

El funcionamiento y conocimiento de la inteligencia (y de la voluntad) desde el acto intelectual personal

Porque como la separación del intelecto agente, dado el enfoque propuesto, ha mostrado su sentido plenamente noético, cognoscitivo (ya que se trata de un acto intelectual se-cognoscente, y que además se abre a una pluralidad temática), entonces su conexión con la potencia intelectiva no será ahora sólo la de su activación, como si dijéramos inconsciente: la que explica su proceder operativo al suscitar el inteligible; sino que incluirá también su efectivo conocimiento: al intelecto personal compete no sólo activar, sino conocer la potencia intelectual, y su entero desarrollo operativo; que son, ambos dos y en este sentido, englobados por él. Al acto intelectual compete, pues, tanto la génesis de la propia potencia intelectual y su funcionamiento, como el conocimiento de ella y de dicho funcionamiento.

El intelecto agente, suscitando los inteligibles a partir de las imágenes sensibles, activa la potencia intelectual con el ejercicio de operaciones. Después, iluminando las operaciones ya ejercidas, la perfecciona suscitando hábitos adquiridos, que son el conocimiento de esas operaciones. Y finalmente, iluminando estos hábitos, consigue su intensificación que suscita la experiencia intelectual, cuyo sujeto es también la potencia intelectiva. Es, pues, un ejercicio del intelecto personal suscitar la potencia, y éste que es su entero despliegue dinámico.

Pero si además proponemos que el intelecto personal, como acto intelectual, es cognoscitivo, se-cognoscente, habrá que señalar entonces que el acto intelectual conoce todo eso que ha suscitado e iluminado, a saber: la inteligencia y su completo despliegue operativo, habitual y experiencial. Suscitar la potencia y activarla suscitando los inteligibles, y después conocer lo suscitado englobándolo son, según Polo, los dos cometidos de índole teórica propios del hábito innato de la sindéresis: una luz iluminante de temas inferiores, aunque afines, a ella. En concreto, Polo habla de cascada ascendente para designar el suscitar, desde el límite, los inteligibles que dinamizan la potencia. Y de cascada descendente para designar el conocimiento englobante de la entera intelección esencial, que llega hasta la potencia. De estas dos caras de la sindéresis hemos hablado ya en el capítulo anterior.

Suscitar el inteligible es una iluminación (de la experiencia sensible, o de los actos ejercidos por la potencia intelectual); y lo mismo hay que decir del englobar los actos intelectuales. Por tanto, como iluminaciones, son más propias de un ejercicio del acto intelectual, el hábito innato de la sindéresis, que del propio intelecto agente; que no es una luz iluminante, sino transparente. Es la

precisión que aporta Polo a la tradición (*Antropología trascendental*, II, p. 22, nota 38).

Ciertamente, el hombre mediante su inteligencia conoce los objetos de las operaciones que ejerce, a éstas e incluso los hábitos adquiridos al ejercerlas. Es la activación de la potencia por el acto intelectual. Pero además, al englobar la potencia y su dinámica (y también como ejercicio del propio acto intelectual), el hombre sabe que conoce todo eso.

Entre los temas que el hombre entiende, entonces, hay que destacar que entiende su propia intelección esencial. Por eso sugiere Polo que: desde Aristóteles se viene repitiendo que el alma es en cierto modo todas las cosas. Conviene ampliar está sentencia aristotélica atendiendo a la pluralidad de actos cognoscitivos del alma, que no iluminan cosas "físicas" (Antropología trascendental, II, p. 74).

Que el hombre conozca la potencia intelectual y su entera dinámica, no es entonces de ninguna manera un proceder reflexivo, una vuelta sobre sí de la inteligencia, sino la iluminación de una temática especial: los actos de la inteligencia y su sujeto, que es la potencia; iluminación propia de un ejercicio activo del intelecto personal, del que no es capaz la inteligencia: un particular ejercicio del acto intelectual consistente en englobar noéticamente la inteligencia y cuanto a su través conoce el ser personal.

El intelecto personal, en suma, no sólo suscita y activa la potencia intelectual; sino que la conoce, y conoce su entera dinámica. Las suscita a ambas, y las engloba; y así se hace cargo de la esencia del hombre en la que se manifiesta la persona.

Resalta entonces la dependencia de la intelección esencial respecto del acto intelectual de la persona; eso es la sindéresis.

Como a la esencia humana no sólo pertenece la potencia intelectual, sino también la volitiva, es adecuado sostener (para destacar esa dependencia) que al intelecto personal, y también como un activo ejercicio suyo, o mediante la sindéresis, compete iluminar la voluntad, conocerla. A ella, como potencia, a sus actos y hábitos, y a la entera experiencia moral.

Y la propuesta de Polo es que esta iluminación de la potencia volitiva constituye el acto voluntario inicial, de tal modo que sea un querer asistido por la intimidad de la persona (querer-yo, dice Polo; para hacer esto más patente). La propia voluntad no se conoce entonces por abstracción, como parece claro; pero tampoco por introspección o reflexión, porque su conocimiento no corresponde a la inteligencia. Sino que remite a la persona: al intelecto personal, mediante la sindéresis; en cuanto que ilumina la propia voluntad (como todo lo incluido en la esencia humana): así se constituye la acción voluntaria.

Por este concreto motivo pienso que Polo asocia este ejercicio activo del acto intelectual, el referido a la esencia del hombre, con el hábito innato de la sindéresis; a cuyo cargo corría, de acuerdo con la tradición y según dijimos, el primer principio del obrar práctico: aquella máxima que expresa (es decir, que ha conocido, que ha iluminado) la misma índole de la voluntad, su verdad: haz el bien y evita el mal; o sólo el bien y luego lo mejor.

Un corolario sobre inteligencia y voluntad

En suma, la actividad intelectual humana, el intelecto personal, es de suyo un activo ejercicio de búsqueda y encuentro de temas. Una luz transparente, que busca hacia dentro su entera transparencia; y que, generosa y dócilmente, acepta iluminar lo otro cuando se abre hacia fuera de sí misma. Sólo para iluminar lo inferior a sí, suscita la potencia intelectual.

En cambio, la potencia volitiva tiene un más profundo sentido antropológico: por situarse en el contexto del dar y el aceptar que enlazan creatura y creador como seres personales, o que forjan su coexistencia. Ese sentido es la constitución del don que aportar en el amar interpersonal, imposible en la sola intimidad de la persona humana. La iluminación de la voluntad por el acto intelectual para suscitar el acto voluntario es entonces más relevante que la de la potencia intelectiva.

Por ello, siendo el acto intelectual un trascendental del ser personal, que se orienta hacia el verbo divino como hacia su tema propio; en cambio la voluntad es superior a la inteligencia en el orden de la esencia humana.

7. AUTOGNOSIS: O QUE CONOCER ES CONOCER SE⁴²

Conocimiento y autoconocimiento

a) Lo primero es recordar la importancia del conocimiento, de la teoría del conocimiento, para la entera filosofía; y no sólo desde un punto de vista metódico, como instrumento para llegar a saber, sino también desde el punto de vista temático: porque conocer es la más alta forma de ser. Y recordar también que he denominado realismo virtual por un lado, y autognosis por otro, a la posición teórica que muestra esa importancia.

De acuerdo con el primero, se afirma que el fin del universo es ser conocido por el hombre⁴³. De modo que al conocimiento humano, y a su derivado actuar práctico, compete actualizar las virtualidades de lo real; que, al margen del conocer, no es actual, sino potencial y virtual. De manera que, ante el mundo, estamos ante una realidad cuya perfección y acabamiento son extrínsecos; puesto que está conformado para ser conocido y habitado por otra: por el hombre.

En cambio la persona humana se conoce a sí misma: autognosis. En eso se distinguen las cosas de las personas: en que las cosas son conocidas, y las personas más bien se conocen. En el extremo, Dios es persona, es decir: se conoce a sí mismo; y tan perfectamente, que el saber que tiene sobre sí es persona como él:

⁴² Este capítulo procede de mi trabajo *La autognosis humana, o que conocer es conocerse*, comunicación presentada al congreso internacional *Filosofía de la inteligencia*. Universidad san Pablo-CEU, Madrid 15.VI.2011.

⁴³ Oportet igitur veritatem ese ultimum finem totius universi. TOMÁS DE AQUINO: Summa contra gentes I, 1.

no un mero objeto ideal, sino sujeto cognoscente⁴⁴; la autognosis perfecta incluye intersubjetividad.

Ser conocido por otro, conocerse a sí mismo y conocerse perfectamente a sí mismo, con dualidad de personas en ese autoconocimiento, no es sólo lo que la teoría del conocimiento dice sobre el mundo, el hombre y Dios; sino más bien lo que estos seres son esencialmente. Y por eso la filosofía necesita de la teoría del conocimiento para comprenderlos.

b) Lo segundo es señalar que el examen del conocimiento como la más alta forma de ser termina por descubrir que conocer es conocer se.

Cierto que cabe indagar cómo se conocen las cosas: cómo llegamos a conocerlas a partir de la experiencia, nuestro modo de hacer las ciencias, la epistemología de las matemáticas y de la lógica, de la filosofía, etc.; no obstante, al final se acaba por descubrir que conocer es conocerse y no conocer cosas.

Hasta el punto de que la ciencia, la obra maestra del pensamiento humano, pudiera parecer ahora un inútil pasatiempo: de quien se olvida de sí y de su interioridad, de su propia autognosis, para entretenerse y divertirse ocupándose en entender lo de fuera, cosas carentes de conocimiento.

Pudiera parecer eso, porque –insisto- la tesis es que conocer es conocer se.

Y lo que se afirma con ella, es que los actos centrales del conocimiento humano le descubren al hombre la realidad del propio espíritu; mientras que sólo el acto inferior del humano conocer, y de

⁴⁴ Ipsa species intelligibilis est ipse intellectus divinus. Et sic [Deus] seipsum per seipsum intelligit. TOMÁS DE AQUINO: Summa theologiae I, 14, 2 c.

una manera incluso algo aporética, reporta al hombre noticias sobre las cosas.

Es preciso, por consiguiente, distinguir dos clases de actos intelectuales:

- los hábitos cognoscitivos con los que nos conocemos a nosotros mismos;
- y las operaciones noéticas con las que nos informamos sobre las cosas.

Aquéllos son los actos necesarios y constitutivos del entendimiento humano; mientras que éstas sólo son actos suyos coyunturales y eventuales, en cierto modo prescindibles. Cualquiera puede desconocer algo en concreto, si no todo; pero lo que no puede es desconocerse a sí mismo. Esto es la autognosis.

La propuesta de autognosis humana

Si conocer es conocer se, los actos nucleares del entendimiento humano serán entonces dos hábitos: la sindéresis, por recoger una terminología clásica, y la sabiduría.

1) Con el primero, con la sindéresis, el hombre obtiene el conocimiento de sí mismo: conoce su propia esencia, su personal asunción de la humana naturaleza; y en ella incluímos especialmente la inteligencia y todo su operar.

De manera que ampliamos la doctrina tradicional que atribuye a la sindéresis el conocimiento de los primeros principios prácticos de la razón. La ampliamos, pero no la rechazamos: porque la esencia humana no sólo incluye la inteligencia, sino también, evidentemente, la voluntad, y su despliegue racional a partir de aquellos principios.

Por lo demás, la asignación a la sindéresis de los primeros principios prácticos no carece de justificación: porque el hombre dispone de otro hábito entitativo para el conocimiento de los primeros principios teóricos.

2) Con el segundo hábito, la sabiduría, el intelecto personal se alcanza y sabe de sí, de su propia existencia; y del entero acto de ser personal, con todas sus perfecciones puras (o esos que Polo llama trascendentales antropológicos).

El hombre entonces, mediante estos dos hábitos, es un ser cognoscente de sí, autocognoscente: pues conoce su esencia y conoce su ser. Estos dos actos cognoscitivos, por tanto, los hábitos personales de la sabiduría y de la sindéresis, son los principales, los intrínsecos al entendimiento humano, y los que constituyen su autognosis. Por esto decimos de ellos que son hábitos entitativos de la persona humana, o innatos al intelecto personal.

Pero hay otros dos actos cognoscitivos derivados de esos dos primeros, y algo más extrínsecos. Que muestran al hombre como el habitante del universo, pues sirven para conocer la esencia y el ser de éste. Son los hábitos operativos de la inteligencia y el mencionado hábito entitativo de los primeros principios.

Que sean hábitos, es decir, que sean formas derivadas de la autognosis, quiere decir que el hombre sin conocerse no puede conocer bien la realidad exterior en que habita; posición exactamente inversa, en las antípodas, del naturalismo epistemológico de Quine⁴⁵ que cunde hoy en día.

Y así:

3) Derivados de la sindéresis están los hábitos adquiridos: el conocimiento de las propias operaciones intelectuales. Que perfecciona la potencia intelectual e incrementa su capacidad para poder conocer la esencia del universo; o al universo como una esencia, y no sólo escuetamente como la suma de las informaciones acerca de él tomadas de la sensibilidad.

Como el fin del universo es ser conocido por el hombre, y como el hombre obtiene ese conocimiento con las operaciones de su razón, el conocimiento de éstas es imprescindible para la ontología: para entender el universo como una esencia, ordenada a un fin extrínseco. Sin esta autognosis que reportan los hábitos adquiridos, nuestro conocimiento del mundo externo lo reduciría a meros hechos empíricos desvinculados del conocimiento humano, y entonces sin unidad ni finalidad.

4) Y derivado de la sabiduría está el hábito entitativo de los primeros principios, el que acierta a distinguirlos; y así descubre la creación del universo, y añade la metafísica a la ontología predicamental.

Porque la razón del hombre llega a descubrir la causa primera, un primer principio: el ser como fundamento del universo. Pero sólo la autognosis humana anuncia la plena intimidad de la identidad del ser: esa mencionada autognosis perfecta que comporta intersubjetividad. Y ella es la que termina de separar la identidad del

⁴⁵ "Epistemology naturalized", en *Ontological relativity and other essays*. Columbia univ. press, Nueva York 1969.

ser como otro primer principio, el sumo ser del creador, distinto del ser del universo, que es una criatura: sólo el fundamento, o la causa primera; un principio carente de identidad, pero tampoco contradictorio.

Es, en el fondo, el problema aristotélico de armonizar (de distinguir y conjuntar, que no identificar) el acto puro de la *Física*, motor inmóvil, con el de la *Metafísica*, *noesis noeseos*. El estatuto habitual del entendimiento de los primeros principios soluciona este problema; y se justifica (no siendo de suyo una autognosis, sino un conocimiento de la realidad exterior) como una redundancia de la sabiduría personal en el conocimiento de los primeros principios. En esa redundancia se incluye también el apreciar el sentido donal, interpersonal, no meramente causal, genético, de la creación.

Hemos enunciado ya los cuatro actos propios de la autognosis humana: dos actos constitutivos y dos derivados; son los tres hábitos innatos del intelecto personal, y los operativos adquiridos por la inteligencia.

Comparación con Tomás de Aquino y con Leonardo Polo

a) Estos cuatro actos se corresponden, temáticamente, con la esencia y ser del hombre, y con los del universo.

Y al entender el ser creado de ambos, tanto el hábito de los primeros principios como el de sabiduría remiten el intelecto personal, desde sendas criaturas, hacia la identidad del ser divino, que es el ser originario, increado; primer principio de la realidad extramental y –como plenitud del espíritu- destino de la persona humana, alfa y omega.

Porque Dios no es sólo el creador, la identidad originaria del ser, sino la plenitud interna de esa identidad, que es espiritual; y por ello es un ser completamente trascendente: ya que la identidad del ser es, de una u otra manera, insondable e inabarcable por el hombre.

La autognosis propuesta es, pues, correlativa con la división del ser en creado e increado, y con la consiguiente distinción real de esencia y ser que formuló Tomás de Aquino.

Pero se distingue de ella en que no es una doctrina metafísica sobre la creación, sino otra gnoseológica sobre el conocimiento humano. Aunque, claro está: la persona humana se conoce a sí misma como criatura que es; y sabe de sí que es la persona que habita el cosmos; y así conoce cuál es la criatura exterior que a ella se ordena, o que él tiene encomendada.

b) Y la autognosis propuesta es correlativa también con la metodología propuesta por Leonardo Polo para la filosofía: el abandono del límite mental.

Porque los cuatro actos de la autognosis humana se corresponden también con las cuatro dimensiones del abandono de ese límite que ha propuesto Polo. Los dos actos primarios de la autognosis equivalen a las dimensiones 3ª y 4ª de ese abandono, las dimensiones antropológicas; mientras que los dos actos derivados de esa autognosis equivalen a las dimensiones 1ª y 2ª, que son las dimensiones metafísicas.

Con una diferencia, quizá: que la autognosis, aunque se alcanza, como estamos viendo, en un sentido ascendente, que va desde la operación intelectual al intelecto personal, se formula en otro descendente: que va desde la persona que sabe de sí, hasta lo

que conoce de sí misma cuando entiende la realidad extramental en que habita. En cambio, el método poliano parte del límite, y desde él avanza y va enumerando las cuatro dimensiones de su abandono.

La filosofía de Polo, en definitiva, comporta la ampliación de la metafísica con una antropología trascendental, porque distinto del ser extramental alcanza el ser *además* de la persona humana. Esto es solidario con la propuesta de autognosis: conocer es conocer se, porque el cognoscente es siempre *además* de lo conocido; el universo, en cambio, es conocido y no conoce.

Relacionamos así esta propuesta de autognosis con la distinción real de Tomás de Aquino y con el abandono del límite mental de Polo. Y es que Polo interpreta la distinción real tomista de una peculiar manera, que interesa exponer ahora.

Son dos las diferencias que hay que señalar en la interpretación poliana del ser creado con respecto al pensamiento tomista.

a) La primera es que Tomás de Aquino cree que la actualidad es real; más: que el acto de ser es *la actualidad de todas las cosas, e incluso de las mismas formas* (*Summa theologiae* I, 4, 1 ad 3). Mientras que Polo entiende que la actualidad es mental, una propiedad de las operaciones intelectuales; en virtud de la cual precisamente constituye el límite de la mente humana.

Por consiguiente, esencia y ser son interpretados por Polo fuera de la actualidad, según la anterioridad y la posterioridad. La esencia es la anterioridad cuya actividad de ser precisamente se dirige hacia la posterioridad, sobrepasando al curso del tiempo: el ser es finalidad pura. Sobreponiéndose al tiempo la esencia consigue ser; o el sobreponerse al tiempo indica la existencia real de una esencia.

b) Pero de esta diferencia surge inmediatamente otra, a saber: que, según Polo, la distinción real no se aplica en general a todas las criaturas, sino diferenciadamente al universo y a las personas.

Porque el universo se sobrepone al tiempo persistiendo, meramente prosiguiendo de antes a después; mientras que las personas siguen hacia la posterioridad y vencen el curso del tiempo de otra manera: más bien insistiendo, reiterándose, redoblándose, renovándose, añadiendo. El entender busca conocer*se* con nuevos actos que muestren los precedentes, porque la persona es *además* de su obrar.

Luego el acto de ser persona es distinto del acto de ser del universo: la persona posee un futuro propio (y no un mero después) al que está destinada; pero que quizá no alcance nunca, porque la persona es libre.

De manera que Polo propone aplicar la distinción real de un modo especial al hombre: distinguiendo concretamente su naturaleza, que es una naturaleza intelectual, respecto de la persona que alcanza a ser al disponer de ella, para apreciar en ello que la persona es un ser *además*. La distinción naturaleza/persona se asocia, pues, con la distinción real esencia/ser.

A la persona humana, en cuanto que realmente distinta de su esencia, conviene el entendimiento como un trascendental, o una perfección pura de su ser. En esto se sustenta la interpretación poliana del intelecto agente como intelecto personal, más allá de su consideración como potencia natural.

c) Pues de estas dos diferencias se extrae un importante corolario: sobrepasar el tiempo, alcanzar a ser prosiguiendo hacia la

posteridad, es lo propio de toda criatura: porque su actividad existencial, su acto de ser, es el de una esencia distinta realmente de él. Por eso mismo, Dios, cuya esencia no se distingue de su ser, no existe de esa manera. Dios es el *ipsum esse subsistens* (TOMÁS DE AQUINO: *Summa theologiae* I, 4, 2 ad 3): la identidad y plenitud del ser; por eso es eterno, y existe al margen del tiempo. Por tanto, no hay ningún proceso ni actividad que sobrepasando el tiempo pueda engendrarlo o constituirlo: Dios no comienza a ser, ni puede lograrse y llegar a ser alguna vez; y en ello muestra que es el ser originario.

Además, Dios es la plenitud del existir, que empezamos a descubrir en el vivir y el entender. Advertirlo así contribuye a distinguirlo del ser del universo, y a exigir para el conocimiento metafísico un estatuto habitual.

Por lo demás, el carácter originario de la identidad del ser es completamente irreductible a la presencia mental humana; la filosofía del límite mental tiene algo que ver con esta cuestión. El conocimiento de la identidad originaria del ser no es presente, porque su interna plenitud es el futuro de la libertad personal, que acaso nunca se alcance.

La doctrina de la autognosis coincide temáticamente con la distinción real tomista de acuerdo con su interpretación poliana. Y, a la inversa, expone la propuesta poliana de abandono del límite mental mediante la doctrina clásica (a la que acude también el propio Polo) de los hábitos innatos del entendimiento. Como el innatismo es doctrina epistemológica cargada en el pensamiento moderno de su propia problemática, aquí hablamos mejor de hábitos personales: no simplemente adquiridos, sino entitativos. Con estos

elementos teóricos me parece que se puede formular ajustadamente esta propuesta de autognosis.

Sentido y justificación de la propuesta

Dicha propuesta afirma que conocer es conocer se.

Y con ella entiendo que se completa, en definitiva, la personalización de la inteligencia a la que aquí venimos aludiendo. Con la cual no se trata sólo de invertir la postura de Quine: frente a la naturalización de la epistemología, la personalización del saber científico, de la entera gnoseología. Sino que además esa personalización culmina la rectificación realista del platonismo incoada por Aristóteles: si las ideas no se dan en sí, sino en la inteligencia que las piensa (cfr. *De anima* III, 4; 429 a 25); tampoco la inteligencia se da en sí, sino en la persona que la detenta.

El destinatario, en suma, frente al que se formula esta doctrina de la autognosis, como personalización de la inteligencia, es el idealismo absoluto hegeliano: que defiende la suficiencia y necesidad de lo lógico en sí. Porque lo lógico no se da en sí, ni es suficiente sin la persona: el *logos* divino es persona, y el humano está a disposición de la persona.

Pues esta disposición, que la personalización de la inteligencia requiere, exige -como es patente- el conocimiento de ésta por el intelecto personal, que a su vez se conoce a sí mismo. Y ambas son, como hemos dicho, las dos dimensiones básicas de la autognosis: sus hábitos primarios y constitutivos. Sin el intelecto se-cognoscente y, derivadamente, el conocimiento de la inteligencia y su actividad, el hombre no podría usar de ellas, para disponer libremente de su naturaleza lógica.

En general, el dominio de la naturaleza por la persona exige hábitos (que dan entrada en la naturaleza a la libertad); y en el caso de la naturaleza intelectual, éstos hábitos son los entitativos del intelecto personal, los que constituyen su autognosis.

Si es propio de la persona obrar por sí misma, y si la naturaleza es el principio interno del movimiento, entonces la libertad personal exige el dominio de la naturaleza con los hábitos, mediante los cuales *alguien actúa cuando quiere* (TOMÁS DE AQUINO: *Summa theologiae* I-II, 49, sc). Al final, la persona es libre, y metalógica: el *logos* humano está a su disposición mediante esos hábitos entitativos.

Esta posición tiene además una explicación y justificación antropológica, gnoseológica (o una fundamentación metafísica si se prefiere), que me atreveré a sugerir: porque creo que puede sostenerse. Consiste en atribuir los hábitos del entendimiento humano al acto intelectual, es decir, al intelecto agente; en lugar de atribuirlos a la potencia intelectual, a la inteligencia. Y dotarlos así de un sentido estrictamente cognoscitivo, finalmente autocognoscente.

Los hábitos operativos más que al intelecto agente parecen referirse a la potencia intelectual, pues son adquiridos por ella. Pero lo son... cuando la potencia se retrae al intelecto agente para que ilumine su ejercicio, y así conocerlo; por tanto, son ciertas habilidades que dependen del intelecto agente: *habilitas animae nostrae ad recipiendum ab intelligentia agente* (TOMÁS DE AQUINO: *De veritate* 12, 1 ad 1). Los hábitos entitativos, en cambio, ya son cualificaciones propias y específicas del intelecto agente; sus relaciones hacia fuera y hacia dentro, hacia lo inferior y hacia lo superior.

Los hábitos noéticos se distinguen entonces de las operaciones intelectuales además de por su temática (espiritual o material, como antes dijimos) también por no ser un ejercicio de la potencia intelectual, sino una activación del intelecto agente, al cual cualifica. Por esto son hábitos entitativos de la persona humana.

Con ello el intelecto agente deja de ser un mero instrumento ejecutivo para explicar el dinamismo de la inteligencia, y pasa a ser estrictamente cognoscitivo. Ya que, si al iluminar la experiencia sensible suscita lo inteligible que mueve al intelecto paciente, ahora hay que añadir además que sabe que hace eso. Y, si al iluminar la operación ejercida suscita los hábitos adquiridos que incrementan la capacidad de la potencia intelectual, añadiremos ahora además que sabe que lo hace. Y, si finalmente alumbra los principios, teóricos y prácticos, a partir de la experiencia intelectual y moral acumulada, además ahora diremos que sabe que hace tal cosa.

El intelecto agente hace todo eso y quizás más, en cuanto que está vinculado con la potencia intelectual. Y lo conoce y sabe que lo hace, en cuanto que se distingue de ella, y es capaz de actuar por separado.

De este modo, corresponde al intelecto agente, al intelecto personal, saber de sí, de su quehacer noético. Tanto como intelecto agente es entonces un intelecto cognoscente: autocognoscente. La inteligencia, en cambio, es la potencia natural de entender la información que el organismo suministra al hombre, una dinámica integrante de la esencia del hombre. De nuevo la distinción real de esencia y ser muestra su fecundidad al aclarar la distinción entre el entendimiento paciente y el agente.

Pero entonces el intelecto agente no es ya una mera potencia de la naturaleza humana, sino que es elevado a la altura de la persona; como una perfección pura del ser personal, como un trascendental suyo: la persona es el existente intelectual (cfr. RICARDO DE SAN VÍCTOR: *De trinitate* 4, 6). El ser personal es así un ser cognoscente, autocognoscente. Y ello porque el intelecto personal humano es se-cognoscente; luego entonces, autognosis.

La aporética de la operación intelectual

5) Por último, hay que hablar del quinto tipo de acto intelectual de que ha de ocuparse esta teoría de la autognosis.

Este quinto acto es la operación cognoscitiva, en la cual no hay autognosis ninguna: la operación es un acto, pero no un hábito; conoce algo material, pero no una realidad personal; con ella se conoce algo, pero no se conoce uno mismo.

Y esto ocurre porque la operación es un acto natural de la potencia intelectual, y no uno personal del intelecto agente, que es el se-cognoscente, el que sabe de sí. En la operación intelectual está, y por ello, el límite mental señalado por Polo: pues conocer algo sin conocer se es un evidente límite... para la autognosis.

Pero este límite es además algo aporético. Porque si conocer es conocer se, entonces conocer algo sin conocer se no tiene sentido.

Desde luego, la operación cognoscitiva lleva a su culminación al universo: lo eleva a su fin, que es ser conocido por el hombre; de este modo, confiere sentido a la habitación humana del mundo. Pero éste es un sentido extrínseco de la operación intelectual, referido más bien al universo; y no el sentido noético, personal, que debería tener, el que reclama como acto cognoscitivo: autoconocerse. Ya hemos dicho que la operación intelectual es más bien natural, y no propiamente personal; por ello, en orden a la autognosis, es un

límite patente: que ancla el espíritu humano al cosmos; aunque no impida un posible ascenso desde ella hacia la autognosis, si se la toma como punto de partida.

Porque, en efecto, la operación intelectual tiene el sentido noético de servir de punto de partida para el autoconocimiento (la operación intelectual es el límite mental; un punto de partida que puede ser abandonado); pues, a partir de conocer algo, ya se puede conocer la operación ejercida: éstos son los hábitos adquiridos. Y empezar con ellos todo el ascenso en la autognosis: desde los hábitos operativos al entitativo que los conoce, que es la sindéresis; y desde los hábitos entitativos a la sabiduría con que se conocen; y desde ella al intelecto personal que con ella sabe de sí. E incluso luego es posible aún la búsqueda de la sabiduría suprema que le cabe al cognoscente humano: una superior a la propia; que, al fin y al cabo, es la sabiduría divina.

Pero, si no fuera así, es decir, si no tomamos la operación mental como punto de partida para la autognosis, sino que se considera sólo en cuanto que tal operación intelectual, entonces conocer algo sin conocer se carece propiamente de sentido: es una desviación en toda regla del sentido del conocer, al que corresponde conocer se.

Al respecto, Tomás de Aquino decía que aunque el objeto adecuado a una inteligencia era el ser en toda su amplitud (es decir, el conocer, que es su forma más intensa y elevada), el objeto propio de la inteligencia humana encarnada era sólo la realidad material⁴⁶; el aquinate era muy comprensivo y realista. Pero yo me siento ahora más socrático: menosprecio el conocimiento de las cosas, y sostengo

_

⁴⁶ Es la XVIII^a de las veinticuatro tesis tomistas aprobadas por el papa Benedicto XV el 7.III.1916. Cfr. sobre ella TOMÁS DE AQUINO: *Summa theologiae* I, 89, 1.

que conocer es conocer se; y que conocer algo sin conocer se no tiene sentido noético, o no tiene otro que el de iniciar la autognosis.

Como percibo que esta postura mía es algo extrema, la más mínima prudencia me insta a otorgar alguna concesión, o a buscar alguna alternativa; y se me ocurre la siguiente, de resonancias fichteanas. El hombre además de conocerse maneja informaciones y conoce cosas... porque tiene que actuar; y para hacerlo requiere saber qué hay, qué puede hacer y cómo hacerlo.

La operación cognoscitiva, entonces, que eleva el mundo a su perfección final, es el límite inferior de la autognosis y punto de partida del autoconocimiento propio de la persona humana; pero también es ocasión para su intervención práctica en el mundo y en la historia. De esta manera se palía el sinsentido de un ejercicio cognoscitivo que se limita a conocer algo sin conocer se.

Y que apunta a una justificación aún más profunda de ese hecho: que el intelecto personal, él solo, no es capaz de culminar, sin convertirse con el amar interpersonal; el cual, en el caso del hombre y por ser criatura, requiere la constitución de dones mediante la acción. Son temas que saldrán en la tercera parte de este libro.

LA CULMINACIÓN DE LA AUTOGNOSIS

Si ya el intelecto personal es se-cognoscente, porque no se puede reducir sólo a su valor temático, sino que requiere siempre su ejercicio metódico; mucho más sucederá esto con el supremo cognoscente y la máxima sabiduría: que en modo alguno se reduce a tema, porque su saber es su ser; tendremos entonces que hablar ahora de la perfecta autognosis.

En efecto, esta tercera parte de la autognosis arranca de la percepción de que Dios no es tanto un tema del saber humano, ni de ningún otro saber en que se distingan método y tema, cuanto un saber superior al humano, y a todo saber creado, pues es un saber en el que tema y método se identifican. Y que, sin embargo, el intelecto personal puede buscar; y aspirar a poseer, o a que se le conceda.

Desde luego, el hombre puede conocer "de algún modo" la existencia de Dios. Porque la identidad del ser es un primer principio que el hombre conoce con el hábito intelectual con el que conocemos la existencia extramental, creada e increada.

Pero de la identidad del ser, como un principio primero, la metafísica sólo llega a saber que es originaria, ingenerable; y nada más. La irreductibilidad del origen a la presencia mental humana, la imposibilidad de traer lo originario al presente, impide a la metafísica conocer mejor la identidad del ser. La persistencia del universo, que cabe advertir, constituye una referencia sólo incoativa al origen.

El agnosticismo tiene en este extremo algún punto de apoyo. Porque la intimidad, la plena interioridad, la verdad propia del ser increado, el hombre no la puede conocer en metafísica: como digo, no es tema del saber humano, sino la misma sabiduría divina.

Por eso el hombre deriva con facilidad hacia una teología negativa; o hacia el pensamiento de Dios como un ser infinito, que desborda la mente humana. Y, aceptada esa renuncia de la inteligencia, es entonces la voluntad el enlace del hombre con Dios; pues el hombre debe amarle por encima de todo, aunque no sepa muy bien quién y cómo es. Y, paralelamente, la omnipotencia será la característica más señalada de la infinitud del ser divino.

Duns Scotto exploró las posibilidades de este planteamiento, cuyo voluntarismo espontáneo (la voluntad se dispara *per se*), arbitrario (no sigue a la razón) y prepotente (se impone a la naturaleza) ha pervivido en toda la filosofía moderna, forjando el ideal de la autonomía subjetiva; desde él, además, hemos pasado del agnosticismo al ateísmo, de la teología negativa a la negación de la teología.

Mas no es necesario avanzar por ese camino. La autognosis, al adscribir un ejercicio noético a todo tema entendido, descubre para la identidad del ser un ámbito más amplio que el meramente temático, pues se eleva desde el ser conocido hasta el conocerlo: para afirmar que la originaria identidad del ser con su esencia corresponde a la identidad del cognoscente con su conocerse. Y entonces, la identidad ya no es sólo un primer principio, tema de la metafísica; sino la identidad intelectual entre el tema y el método: la de la perfecta autognosis, *noesis noeseos*, y de esta manera es asunto de la antropología.

Porque el hombre no está referido a la identidad en términos de causalidad como el ser creado del universo, que es causa causada. Ni tampoco espontáneamente, en términos de una voluntad subjetiva que busca su término final; ésta no es una alternativa suficiente: entre otros motivos, por marginal a la intelección; y por impedir propiamente la trascendencia divina, y estar así además amenazada por el individualismo y el solipsismo.

Sino que el hombre está libremente referido a la identidad, es decir, incluído en ese nuevo ámbito que le abre la identidad noética, con entera libertad; y ésta es la libertad como un trascendental de la persona humana. La libertad personal está destinada a la perfecta autognosis: puede buscarla y esperar recibirla; o bien canjear ese futuro por el nunca, y desistir de su culminación.

8. LA AUTOGNOSIS Y EL CONOCIMIENTO DE DIOS⁴⁷

Exterioridad e interioridad

Caracteriza nuestra situación cultural, y la desorienta, una excesiva apertura del hombre hacia el exterior: el hombre se vuelca hacia fuera y se olvida de su intimidad; hasta el punto de que hablar hoy de vida interior parece algo exclusivamente religioso, o cosa de psicólogos.

Pero el olvido de la interioridad e intimidad humanas no es el olvido de una cosa entre otras, o un liviano descuido; sino algo de la máxima importancia: especialmente en orden a alcanzar una existencia personal; o si consideramos lo que significa ser persona: un ser intelectual, espiritual, con interioridad e intimidad.

La subjetividad humana no es irreal o fantasiosa, vana, quimérica o insustancial; sino que es la vida del espíritu, la más alta forma de ser y de vivir; y sólo ella permite acceder a las realidades más altas.

Pues no es real sólo lo objetivo, lo sensible, medible y constatable: lo que nos está inmediatamente dado a nuestro alrededor; pensarlo así es tan grave como torpe.

Por lo demás, el tema de la interioridad humana es clásico; y grandes autores, como Agustín de Hipona o Kierkegaard, lo han investigado, y elogiado su valor e importancia.

⁴⁷ Este capítulo procede de mi trabajo *La autognosis y el conocimiento de Dios. El acceso a Dios desde la persona humana* publicado en *Studia poliana*, Pamplona 14 (2012) pp. 55-82.

Porque, así como en las cosas exteriores, a partir de sus más pequeños elementos se forman las sustancias complejas, que interactúan entre ellas de acuerdo con un sinfín de procesos, hasta constituir todo el variado elenco de los seres y dinamismos del cosmos; así, también en el interior del espíritu humano, la potencialidad de su entendimiento -y de su voluntad, y de sus afectos- permite infinidad de activaciones, naturales y libres: actos y hábitos heterogéneos, operativos y entitativos, o adquiridos e innatos; que constituyen toda la hondura del espíritu.

Y que permiten su apertura a la entera realidad: no sólo al ámbito inmediato de lo que el hombre tiene ante sí, dado en su experiencia sensible.

Y así como desde el universo se encontraron distintas vías para acceder a su creador, las distintas pruebas -cosmológicas y teleológicas- de la existencia de Dios que se han formulado en la historia de la filosofía; así también desde el espíritu cabe un *itinerarium mentis in Deum*, como dijo san Buenaventura⁴⁸, hoy completamente desconocido.

Planteamiento global de la autognosis

Precisamente, en este capítulo vamos a considerar la versión de ese itinerario que Polo nos sugiere en su antropología trascendental; que *es un planteamiento que abre también una vía para el acceso a Dios, distinta de la que permite la metafísica: un acceso antropológico a Dios (Presente y futuro del hombre,* p. 170).

La metodología que nos propone para recorrer esa vía es la tercera dimensión del abandono del límite mental; que alcanza, como

_

⁴⁸ *Itinéraire de l'esprit vers Dieu*. Ed. bilingüe latino-francesa. Vrin, París 1981.

dice Polo, el carácter de *además* de la persona humana, es decir, su ser personal: un ser coexistente. Pero en este capítulo expondremos ese camino prescindiendo un tanto de su metodología, para hacerlo del modo más temático posible: a fin de simplificar y clarificar el pensamiento poliano.

De esa tercera dimensión del abandono del límite, dice Polo que es *la más teológica* (*Antropología trascendental*, II, p. 299). Se entiende que se trata de teología filosófica, y no de la teología cristiana. Como hay alguna discusión al respecto, me pronunciaré sobre ello en la nota final de este capítulo; anticipando -en todo caso- que éste es un libro de filosofía, que su autor es filósofo y que sus consideraciones son, por tanto, filosóficas.

Y para empezar conviene señalar que ese itinerario del que hablamos es un camino de interiorización, de profundización hacia el interior del espíritu. Pero al mismo tiempo de elevación hacia arriba, de llevar el espíritu a su ápice, a su culmen... e incluso más allá.

Siguiendo a Agustín de Hipona algunos autores hablan al respecto de autotrascendimiento⁴⁹; sin embargo, antes de autotrascenderse habrá que llegar a la cima, o al fondo del espíritu humano. Porque si el espíritu careciera de término, o no lo alcanzara nunca, ¿cómo podría entonces desbordarlo y rebasarlo?; si el espíritu humano es infinito y eviterno, si su actividad no acaba nunca y es inagotable, ¿cómo ir más allá de ella?.

Por tanto, hay que considerar el itinerario; pero también su término, y cómo y en qué medida lo es. Porque, además, Dios es inmenso; y no se conoce de él lo mismo según las mencionadas vías cosmológicas que según este otro itinerario antropológico. De cualquiera de ambas maneras, Dios trasciende enteramente al

⁴⁹ Cfr. GARCÍA-PADIAL (coords.): *Autotrascendimiento*. Universidad de Málaga, Sevilla 2010.

espíritu humano: como ser increado que es, resulta insondable e inabarcable por el hombre, y por cualquier otra criatura.

¿De qué modo se traza, entonces, el acceso antropológico a Dios?. Pues, ante todo, siguiendo el camino de la autognosis; es decir, del autoconocimiento propio del espíritu humano. Que se instrumenta, en la filosofía de Polo, de acuerdo con su rechazo de la reflexión noética, y conforme con la distinción real tomista de esencia y ser.

a) El rechazo de la reflexión noética

Aquella *reditio in seipsum reditione completa* que postularon los neoplatónicos para la inteligencia y por su inmaterialidad, es rechazada por Polo.

Sobre todo, por dos motivos:

- porque buscando alcanzar el entendimiento personal, lo supone como un antecedente real previo al conocimiento que -en un momento posterior- obtendría de sí mediante la reflexión; de modo que la noción de "reditio in se ipsum" no permite la conversión del trascendental ente con el trascendental verdad, sino que introduce una alternancia epistemológica entre ellos (POLO, L.: Antropología trascendental, I, p. 197);
- y también, y especialmente, porque cercena la referencia del intelecto creado a su creador: al encerrarlo en sí mismo con esa vuelta completa sobre sí, que se consuma en sí misma.

Pero, evidentemente, si no cabe la entera reflexión del espíritu humano sobre sí, en todo caso el entendimiento del hombre, de una u otra manera, se conoce a sí mismo; de eso no cabe duda, y es el meollo de esta autognosis.

Por lo tanto, se requerirá la reiteración o el escalonamiento de actos cognoscitivos, tal que los posteriores vayan sacando a la luz los anteriores. Si, a falta de una completa reflexión, en todo acto cognoscitivo se distinguen el ejercicio de la actividad noética y el tema que con ella se alcanza; en todo caso, los actos cognoscitivos pueden ser conocidos con otros actos posteriores que los iluminen, es decir, que tengan a los precedentes como su temática propia.

Aunque esta reiteración de sucesivos actos de autognosis amenace con un proceso al infinito, tal indefinición no se da: ya lo hemos dicho. El espíritu humano es infinito e inagotable, como propio de un *ser además*, pero no por eso está desorientado, ni avanza hacia ninguna parte mediante un progreso informe. Para evitar esa amenaza de indefinición, hay que examinar con precisión y detalle el proceso de la autognosis.

Concretamente, y según Polo, la operación intelectual se conmensura con su objeto, que es lo conocido con ella; y al ejercerse para presentar su objeto, la operación, en cambio, se oculta. Pero, después de las operaciones intelectuales, están los hábitos operativos, adquiridos; y estos hábitos son la manifestación de las operaciones ejercidas: su iluminación o desocultamiento, su conocimiento. Y, aún después, están los hábitos entitativos, innatos; en particular la sindéresis: que ilumina las operaciones ejercidas y los hábitos adquiridos englobándolos en el conocimiento que el hombre logra de su propia naturaleza lógica, y de su esencia como ser intelectual. Finalmente, la sabiduría humana, el hábito noético superior, alcanza al intelecto personal; y por tanto se extiende también a sus otros hábitos innatos, que son cualificaciones de ese

intelecto y cierta expansión de su saber. El entendimiento humano, entonces, se conoce a sí mismo cuando alcanza esta sabiduría suya; y así logra completar, hasta un cierto punto, su propia autognosis.

De manera que tenemos como un itinerario progresivo: operaciones, hábitos operativos, hábitos entitativos (en especial la sindéresis, y aún más la sabiduría) y luego el intelecto personal; después vendrá aún, el acceso antropológico a Dios.

b) La distinción real de esencia y ser

Pero este itinerario, de todas las maneras, no es continuo y homogéneo, como parece que lo hemos descrito; en particular, por estas dos razones:

1^a) Porque el proceso de la autognosis humana es complejo; y no rectilíneo, sino con ramificaciones, bifurcaciones y superposiciones. Hemos tratado de ello en el capítulo quinto.

Un ejemplo es éste:

El hábito entitativo de la sindéresis ilumina las operaciones intelectuales tanto como los hábitos adquiridos, que también las iluminan pero de otro modo; ambos hábitos conocen esas operaciones, pero no de la misma manera.

Porque cuando hablamos de los hábitos operativos, cada uno de ellos ilumina un tipo de operaciones; y, en el caso de los más importantes hábitos que adquirimos, los racionales, las iluminan separándolas de sus objetos.

Lo que, precisamente, permite a la inteligencia, la capacita para ello, pugnar con las causas extramentales; pugna de acuerdo con la cual obtenemos el conocimiento del universo no como un mero conjunto de hechos, sino como una esencia (la concausalidad cuádruple o tetracausalidad): es la ontología predicamental, a la que Polo denomina física de causas.

En cambio, la sindéresis es un solo hábito entitativo, que ilumina todos los hábitos operativos y todas las operaciones (engloba todo ello, dice Polo); y a éstas, sin separarlas de sus objetos: sino a una con ellos, cuando las idea. Así surgen las que Polo llama ideas simbólicas; justamente, el abandono del límite mental que nos propone, descifra esos símbolos ideales.

Mencionaré ahora, en particular, la sugerencia poliana de que la idea de la operación negadora de nuestra inteligencia es un símbolo de la divinidad: la idea simbólica de la deidad (*Antropología trascendental*, II, p. 221). Otra forma distinta de acceder cognoscitivamente a Dios, especialmente presente en la teología negativa; particularmente cultivada por el pensamiento judío.

2^a) Y, sobre todo, porque entre las operaciones y los hábitos operativos por un lado, y por otro lado los hábitos entitativos, hay una distinción tal que impide hablar de un camino de interiorización, o de autognosis, continuo y progresivo.

En el hombre se distinguen realmente su esencia (es decir, su naturaleza lógica más o menos perfeccionada) y su ser: su ser persona. Habrá, por tanto una autognosis esencial y otra personal; por esto, Polo distingue la intelección esencial y la personal.

La primera incluye la inteligencia, es decir, la potencia intelectual, y toda la actividad que soporta: la información que recibe una vez el intelecto ilumina las noticias sensibles, las operaciones que ejerce entonces, los hábitos que con ellas adquiere, las ideas simbólicas que resultan de idearlas y la experiencia intelectual que

acumula con todo este variado ejercicio cognoscitivo; además del análogo conocimiento de la potencia volitiva, sus actos y hábitos, y la experiencia moral.

La intelección personal, en cambio, estriba en el saber que el intelecto personal alcanza de sí mismo; sabiduría que después se incrementa, y además se extiende, como desde su raíz, al conocimiento de los primeros principios y al conocimiento esencial que logra la sindéresis; puesto que, en cualquier caso, estos otros dos hábitos entitativos del hombre son también saberes que dependen de la persona, que es el ser intelectual.

En consecuencia, Polo distingue en el hombre la inteligencia respecto del intelecto personal; que es la formulación en la que deviene la aristotélica diferencia entre los intelectos paciente y agente cuando son considerados desde la distinción real tomista de esencia y ser. La inteligencia es una potencia de la esencia humana, mientras que el intelecto personal es un trascendental, una perfección pura, de su actividad de ser persona; ya lo hemos dicho.

De manera que, en la búsqueda de la autognosis humana, tenemos por el momento dos extremos:

- la dualidad metódico/temática que impide la estricta reflexión cognoscitiva;
- y el que, con todo, el intelecto personal humano se alcanza: mediante su intelección personal sabe de sí, de su propia existencia.

La sabiduría humana, que es esta intelección personal, es una cierta culminación de la propia autognosis, pero insuficiente.

Detengámonos, primero, en este último extremo: en el saber que el intelecto personal alcanza sobre sí mismo.

El hábito de sabiduría y su crecimiento

Tomas de Aquino dice, glosando a Agustín de Hipona, que nuestra mente *ex hoc enim ipso quod percipit se agere, percipit se esse*⁵⁰.

Y precisamente este saber sobre sí del espíritu, este saber sobre la propia existencia intelectual, es su sabiduría singular: la que le corresponde como ser intelectual y personal.

Insisto: la que tiene de sí mismo, de su propia existencia; aquí está la intelección personal. En los demás casos, el saber del intelecto personal humano se extiende hacia fuera, a otras realidades distintas de sí mismo; pues ya hemos dicho, y es claro, que además de la sabiduría hay otros hábitos innatos al intelecto.

Y decimos que la sabiduría humana es un hábito entitativo de la persona, o innato al intelecto personal. Pero conviene, ante todo, aclarar el sentido en el que atribuimos a la sabiduría humana el ser un hábito noético.

Porque si (por desconocimiento del carácter activo de los hábitos cognoscitivos) no precisamos más, al decir que la sabiduría es un hábito la reduciremos a un conocimiento somero, como inconsciente: larvado o letárgico; cuasi latente, potencial.

Que luego, quizá, genera para desplegarse actos expresos de conocimiento del propio existir; pero ya mediante la inteligencia, que es de orden esencial.

217

⁵⁰ Summa contra gentes III, 46. Cfr. también, sobre el doble conocimiento (esencial y existencial) de uno mismo: *De veritate* 10, 8 c. Cfr. además GARCÍA LÓPEZ, J.: *El conocimiento del yo*; en "Estudios de metafísica tomista". Eunsa, Pamplona 1976; pp. 221-51.

En este sentido hay quien ha sugerido⁵¹ que el método poliano de la filosofía, el abandono del límite, es una versión, en el plano de la esencia y de las operaciones, de los hábitos intelectuales entitativos propios de la persona; no estoy enteramente de acuerdo, y algo hemos dicho ya sobre el conocimiento de los hábitos innatos por la sabiduría y la conveniencia de reparar, mediante la sindéresis, en las noticias de la experiencia moral, las cuales de alguna manera nos informan sobre ellos.

Al decir que la sabiduría es un hábito, no afirmamos que sea un conocimiento atenuado o inconsciente, que en cambio permitiera el paso a actos expresos de conocimiento de sí mismo, pero como de segundo orden. Y esto aunque ciertamente la sabiduría humana, por ser el hábito noético superior, redunde en beneficio de todo el conocimiento intelectual, en particular del conocimiento esencial.

Lo correcto más bien es decir que la sabiduría humana es un hábito innato; pues en efecto, ante cualquier otro acto y siempre, el intelecto personal *percipit se esse*. La sabiduría es, entonces, una cualidad poseída por el intelecto personal.

Pero que después se prolonga como relación; pues así son los hábitos, también los entitativos. Porque la sabiduría humana, sin perder su carácter habitual, es incrementable: puede ir a más y seguir hacia adelante, expandirse y aumentar; extendiéndose a una multiplicidad temática, y abriendo el intelecto hacia su tema propio.

Puede aumentar e ir a más, precisamente, porque su tema es sobre todo el intelecto personal, al que alcanza. Y el intelecto, considerado como un trascendental del ser personal, no es tampoco algo fijo, estable y determinado; sino que es también creciente: pues

⁵¹ Cfr. PIÁ, S.: *El hombre como ser dual. Estudio de las dualidades radicales según la "Antropología trascendental" de Leonardo Polo*. Eunsa, Pamplona 2001; p. 237.

es una perfección pura de la persona, que es un ser *además*, un coexistente.

Parece claro, en efecto, que el intelecto humano comienza con las informaciones tomadas de la sensibilidad, es decir, conociendo cosas, seres materiales; luego descubre su propia actividad espiritual, y conoce su propia inteligencia: la intelección esencial; y, en último término, se conoce a sí mismo y alcanza su propia sabiduría, es decir, sabe de su existencia intelectual; e incluso, después, cabe todavía la búsqueda noética de Dios, aunque esta búsqueda a la postre desborde el alcance de su saber.

En definitiva, la persona humana es un ser *además*, y su sabiduría, como dice Polo, es el valor metódico del *además*, del carácter de *además*. La solidaridad del método con el tema, de la sabiduría humana con el intelecto personal, explica que el carácter habitual del saber sobre sí del espíritu humano no impida, sino que exija, su progresiva intensificación y su incremento.

De manera que el hábito de sabiduría conoce el intelecto personal: sí; pero luego también la entera existencia de la persona humana, con los demás trascendentales antropológicos. Y, aún después, su índole coexistencial: las dualidades que esos trascendentales distinguen; y que son: la coexistencia creatural y los tipos derivados de coexistencia, la libertad de destinación y la nativa, la búsqueda y los encuentros del intelecto personal, y el dar y el aceptar del amar interpersonal.

En suma, la sabiduría humana es un hábito entitativo de la persona, pero creciente. Y que, además, se distingue del intelecto personal: llega hasta él, lo conoce; lo alcanza y lo acompaña en su crecimiento; pero se distingue de él. Fijémonos ahora en este punto.

La índole de la sabiduría humana

Como dijo Aristóteles, *sólo se conoce lo uno*⁵². Y, sin embargo, el conocimiento es cierta unidad noética, que se establece por lo general entre dos seres realmente distintos: el cognoscente y el conocido. Es, por tanto, una unidad dual, o compatible con una dualidad.

Polo ha distinguido al respecto (cfr. *Antropología trascendental*, II, p. 53) la coincidencia y la separación de los actos cognoscitivos con su tema: todo acto intelectual es coincidente con su tema, y está, a la vez, separado de él.

En los extremos, coincidencia y separación son propiedades inversas: en el objeto conocido por las operaciones hay una coincidencia máxima, y una separación mínima; en el tema que el intelecto personal busca finalmente, hay una coincidencia mínima y una separación máxima.

Pues entonces, la separación (metódica) del saber de sí del entendimiento humano es el carácter habitual de la sabiduría, compatible con su coincidencia (temática), es decir, con la transparencia del intelecto personal.

Hay en ello otra razón para rechazar la completa reflexión noética: la vana aspiración a una unidad entre cognoscente y conocido demasiado estrecha, cerrada; incompatible con la dualidad que todo conocimiento exige; o la aspiración a una coincidencia sin separación (que sólo acontece en el acto mínimo de reconocimiento de la conciencia, como ya vimos en el capítulo quinto).

Pero el conocimiento, todo conocimiento, es una relación entre dos: como decimos, el ser cognoscente y el ser conocido. Aunque,

⁵² Cfr. *De anima* 425 b 27; *Metafísica* 1037 b 25; *Parva naturalia* 447 b 18.

como el intelecto personal también sabe de sí mismo, es mejor ya hablar con más exactitud: en todo conocimiento se da la dualidad entre la actividad cognoscitiva, o el método con el que se conoce algo, y el tema que se conoce con esa actividad.

Si, para afirmar la autognosis del espíritu, rechazamos esta dualidad en aras de la unidad (de la perfecta unidad consigo de la reflexión completa), no respetamos la índole dual propia del conocimiento.

Por eso, insisto, el hábito de sabiduría, el saber sobre sí propio del intelecto personal humano, no es una reflexión entera y completa, sino que exige la distinción entre su método y su tema, entre ese hábito y el intelecto personal.

Con todo, la dualidad del intelecto personal y su sabiduría es una dualidad peculiar, que se distingue de otras dualidades metódico/temáticas como las que forman la operación y el objeto que es su tema, o los hábitos adquiridos y las operaciones ejercidas a las que tematiza.

Porque la dualidad cognoscitiva es distinta en los actos intelectuales que versan sobre la realidad exterior (vale decir: un conocer que versa sobre algo conocido); y la dualidad tal y como aparece en este hábito que versa sobre el propio ser intelectual: un conocer que no versa sobre nada exterior, sino sobre su interior; porque alcanza a conocer su propio conocer.

Lo que caracteriza a esta dualidad cognoscitiva, que diríamos interna al conocer (porque el intelecto personal al saber de sí se vuelve a su interior, en lugar de abrirse a temas exteriores), es -dice Polo- la solidaridad entre el método y el tema.

En virtud de esta mutua solidaridad entre método y tema del saber sobre sí del entendimiento humano se alcanza la que Polo llama transparencia del intelecto personal cuando sabe de sí.

a) La unidad o coincidencia del intelecto y su sabiduría: la transparencia del intelecto personal

1. En efecto, la transparencia Polo la atribuye al intelecto personal por cuanto *el método es interno al tema*, es decir, en la medida en que el intelecto sabe de sí: *el método es interno al tema, en tanto que el tema se alcanza. En atención a ello se describe el tema como pura transparencia* (*Antropología trascendental*, I, p. 197).

Método interno al tema quiere decir que al intelecto, a todo intelecto, le resulta intrínseco conocerse. El saber sobre sí del espíritu no es, entonces, un acto cognoscitivo externo, eventual o sobrevenido; sino un acto constitutivo del ser intelectual e intrínseco a él: el intelecto exige conocer*se*.

Para Tomás de Aquino el único conocimiento que no está en el género de un accidente es aquél por el que el alma se conoce a sí misma, el cual es un hábito inherente al alma como su propia sustancia (POLO, L.: Antropología trascendental, I, p. 156, nt. 12; remitiéndose a De veritate 10, 8 c, y ad 14).

Cuando esto se aprecia, el saber alcanza el intelecto personal, cuya transparencia muestra en su interior la propia sabiduría. Si no se aprecia eso (que al entendimiento le corresponde intrínsecamente conocer*se*), no se entiende el intelecto personal ni se alcanza su transparencia.

2. Pero el saber de sí del entendimiento humano no es algo cerrado y consumado, como ocurriría de ser posible una completa reflexión; y aquí acabamos de hablar del crecimiento de la sabiduría.

Porque, a la inversa, el saber sobre sí del entendimiento humano alcanza un tema que no es exterior al método con que accede a él, sino interno al mismo: *el tema interno al método*; al que, por ser aquél creciente, hace a su vez crecer.

Y entonces sucede que el tema tira del método y lo estira: lo hace dar de sí, porque el intelecto es inagotable; y así permite finalmente esa orientación al creador que impide el aislamiento del intelecto creado.

Por eso dice Polo que *el valor de hábito innato del carácter de además que cabe llamar interno a él, o coexistencia,* es *el tema dentro del método, (...) porque el tema tira del método (Antropología trascendental,* I, p. 197); y entonces, como lo dice a continuación, el tema *es el además del además*.

Con todo, la solidaridad entre el método y el tema en que se cifra la transparencia del intelecto personal humano no impide la dualidad que corresponde a todo acto cognoscitivo.

Por eso, alcanzar esa transparencia, siendo una cierta culminación de la propia autognosis, no la cierra definitivamente.

En concreto, entiendo que la dualidad metódico/temática de los actos intelectuales vertidos al exterior (las luces iluminantes, que dice Polo) es la dualidad entre el conocer (método) y lo conocido (tema), porque lo conocido es externo al conocer.

Esta dualidad no sólo es superada por Dios, como lo sugirió Aristóteles al hablar de la *noesis noeseos*, sino por todo entendimiento, que de suyo es se-cognoscente; y, por tanto,

también por el hombre: cuya sabiduría alcanza a conocer su propio conocer.

Pero, en el caso del hombre, este conocer*se*, que es su sabiduría, no se identifica con su ser cognoscente, con su intelecto personal. Por lo tanto, la dualidad metódico/temática de los actos intelectuales vertidos al interior (la que Polo llama luz transparente del intelecto personal) es la dualidad entre el cognoscente (tema) y su conocerse (método).

b) La dualidad o separación entre el intelecto personal y su sabiduría

De acuerdo con la primera dualidad (conocer/conocido) se gestó la filosofía aristotélica, que sólo concede a Dios el conocimiento de su propio conocer, pues sólo él es *noesis noeseos*, mientras que el entendimiento humano, como él lo dice, *parece ser siempre de otra cosa* (*Metafísica* XII, 9; 1074 b 35).

Aristóteles no entendió bien la autognosis: pues no percibió la sabiduría sobre sí propia del intelecto personal humano; sobre todo, porque no dispuso de la noción de persona, a la cual retraer el entender como un trascendental suyo.

Y, consecutivamente, tampoco entendió bien a Dios: porque tampoco sabía muy bien quién es (que es un ser personal), ni de qué modo es autocognoscente.

En la posición aristotélica pervive en alguna medida el platonismo de elevar el ser supremo más allá del orden ideal, más allá de lo inteligible. Porque, si conocerse a sí mismo plenamente exige una unidad tal que evite toda dualidad, entonces el uno se evade del alcance del entendimiento; ya que en éste siempre hay

alguna dualidad metódico/temática. Por aquí derivó el posterior neoplatonismo.

También Hegel entendió la *noesis noeseos* como reducción de la diferencia conocer/conocido, al intentar incluir en el universal concreto la totalidad de lo inteligible, para así alcanzar a conocer el mismo conocer; como si aquella diferencia se debiera a la particularidad del sujeto cognoscente y de su finito conocimiento. Tampoco Hegel entendió bien el saber supremo.

Ni Aristóteles, ni Hegel, porque la *noesis noeseos*, como autognosis perfecta, aparte de la unidad con su tema, lo que exige es intersubjetividad: dualidad de sujetos en la unidad del ser autocognoscente.

Porque, cuando se trata de la interioridad, de versar el conocimiento sobre la propia existencia intelectual, o de conocer el propio ser cognoscente, la dualidad metódico/temática que el conocimiento establece no es la dualidad conocer/conocido, sino la dualidad entre el cognoscente (tema) y su conocerse (método).

Esta nueva dualidad, en mi opinión, es irreductible siempre; y, más que a establecer la simple unidad del acto cognoscitivo con su tema, mira a la identidad plena del existir, que es la suprema autognosis; pero, para serlo, y como la dualidad es irreductible, exige que el cognoscente y su conocerse no sean más que internas relaciones cognoscitivas dentro de la identidad del ser supremo.

No es la dualidad cognoscente/conocido, entonces, la que hay que cuestionar, sino la dualidad cognoscente/conocerse. Esto no se le ocurrió a Aristóteles, porque más allá de la sustancia y su actividad no descubrió la distinción entre el ser creado y el increado, o entre el conocer creado y el increado. Y además, porque, si no dispuso de la noción de persona, menos pudo pensar en la pluralidad de personas divinas.

El cognoscente y su conocerse son distintos en el hombre, porque una cosa es el intelecto personal y otra su sabiduría, que no es más que un hábito innato, entitativo. De acuerdo con ello, dice Polo, el hombre al conocerse carece de réplica: su conocerse no es su ser cognoscente; dicho gráficamente: el yo pensado no piensa. Pero la carencia de réplica de la persona humana, según Polo, no es definitiva; y permite precisamente el acceso antropológico a Dios, que con todo excede el alcance de la sabiduría humana.

Sabiduría humana y divina: la trinidad

Porque puede pensarse que el cognoscente y su conocerse se identifican en la originaria identidad divina, que es también una identidad intelectual. Ya que el conocerse completamente, la perfecta autognosis, exige la identidad entre el ser y el obrar, entre el cognoscente y su conocerse, que es propia sólo de Dios.

Una identidad en el ser, entre dos que ahora tendrán que ser subjetividades distintas: la de quien conoce y la de su conocerse. Y estas subjetividades, si han de incluirse en un solo ser que se conoce plenamente a sí mismo, sólo pueden ser internas relaciones reales dentro de ese ser autocognoscente. De modo que *es compatible con la identidad o la simplicidad divina la oposición de relaciones: de relaciones subsistentes, por otra parte, pues son personas* (POLO, L.: *Presente y futuro del hombre*, p. 167).

Conocerse a sí mismo plenamente, con perfecta identidad, exige entonces la generación de un verbo personal, idéntico con el ser que lo genera; por lo tanto, dos personas: la generante y la

generada. Cognoscente y conocerse son entonces padre e hijo; dos personas en un solo ser divino autocognoscente. El hijo es engendrado por el padre, que lo es por engendrar al hijo; internas relaciones en un solo ser, forjadas en la eterna generación de su autognosis: paternidad y filiación. La sabiduría divina, el verbo de Dios, es Dios mismo: es el hijo de Dios.

Tal es la tesis tomista cuando intenta explicar la segunda persona de la trinidad divina⁵³. Un solo Dios con dos personas distintas: internas relaciones en su ser, la paternidad y la filiación, forjadas en la generación de su perfecta autognosis.

La persona en Dios no es sustancia, cuya pluralidad dividiría la unidad de su ser, sino relación subsistente: una sola esencia divina, con tres personas distintas.

Porque, análogamente al entender, sucede lo mismo con el amar; de la donación paterna y la aceptación filial procede la vida y el espíritu: el amor, el don; que, en el caso de ser divino, es también perfecto, personal: una real relación de procedencia (la expiración del espíritu), y no algo distinto del propio ser Dios.

Aunque, en verdad, esta tercera persona divina nos resulta especialmente incomprensible: porque en el hombre su espíritu no es personal, sino de orden esencial, su misma esencia; ya que *el hombre no puede conferir carácter personal al don*; y por eso *la trascendencia de Dios se vislumbra en la línea de la subsistencia del don (Antropología trascendental,* I, p. 228, nt. 49).

Con todo, y aunque esto no sea humano, *no se puede negar* que en Dios el don sea persona; aunque no sabemos cómo, puesto que nos trasciende (Antropología trascendental, I, p. 223, nt. 38).

⁵³ Cfr. *Summa theologiae* I, 14, 2 c. Más ampliamente: *Summa theologiae* I, 30, 2 c. Y en general: *Summa theologiae* I, 27-43.

La trinidad divina, entonces, y aunque exceda a la inteligencia humana, no es un completo misterio; no sólo es un dato de la fe, sino una doctrina hasta cierto punto inteligible.

Duns Scotto hablaba de la esencia divina y su productividad: hacia fuera, la creación; y hacia dentro, las tres personas divinas, producciones espontáneas del ser infinito.

Por su parte, Böhme fusionó esas dos dimensiones de la productividad divina. Y atribuyó a Dios un espontáneo proceso de autogénesis: que arranca de la nada originaria, un puro deseo que es la primera persona divina. La cual, en un segundo momento o como la segunda persona, se va determinando e internamente distinguiendo: pues el hijo incluye en sí la creación de todos los seres finitos. Para finalmente lograr, en tercer lugar o como la tercera persona, la reunificación final de todo, fruto del amor.

Un modelo, por lo demás, que está como por detrás de la dialéctica hegeliana, ubicada en el espíritu absoluto: la idea en sí, fuera de sí y para sí.

Tomás de Aquino nos ofrece otro modelo alternativo de entender las personas divinas. Ante todo, la del hijo; pues pivota sobre la autognosis. Y es una doctrina muy pertinente para el examen de ésta, puesto que incluye en ella la intersubjetividad: la autognosis perfecta y completa exige dualidad de personas en la unidad del ser divino; así se entiende la identidad divina entre el cognoscente personal y su personal conocerse.

De acuerdo con ello, en la perfecta autognosis de Dios, el cognoscente y su conocerse son esencialmente idénticos, y al tiempo distintos como reales y subsistentes relaciones: la paternidad y la filiación; padre e hijo son el generante y el generado al conocerse.

Y, análogamente, el amor entre ambos, la donación paterna aceptada por el hijo, es fecunda, con una fecundidad perfecta: no la sola vida procedente del espíritu, sino el Dios personal, espíritu viviente que procede del padre y del hijo; otra real relación de procedencia, la expiración del espíritu, que no rompe la esencial unidad del ser divino.

Inteligibilidad de la trinidad al margen de la fe

Se puede objetar aquí que la trinidad divina es asunto de la fe cristiana, y no de la teología filosófica.

Y claro que la trinidad divina, como la propia existencia de Dios, son motivos centrales de la fe cristiana; pero no sólo son objeto de esa fe, sino también verdades hasta cierto punto asequibles por la razón humana independientemente de ella.

En una metafísica antigua, centrada en la naturaleza, es decir, en el ser del universo (o en el fundamento, como dice Polo), pudiera pasar inadvertida la trinidad divina. Porque tal vez el universo físico no nos informe suficientemente acerca de su creador; pues el universo es un mero vestigio suyo.

Desde la existencia del universo, en efecto, se puede llegar a la existencia de Dios; y desde los trascendentales relativos que se fundan en aquélla existencia, quizá se pueden avizorar además el saber y el amar divinos como atributos operativos, ejercidos al crear.

Pero sólo los trascendentales personales permiten pasar del obrar divino a su ser; y pensar en relaciones subsistentes internas a él. Las personas creadas son, por esto, algo más que un vestigio: son imágenes del creador.

Por lo tanto, si procedemos a la ampliación trascendental propuesta por Polo, o en una filosofía de la persona, no puede quedar oculta la triple personalidad del ser divino; sería un contrasentido. Pues se trata de una teoría del ser personal; y eso es, ante todo, la antropología trascendental. También puede ser teología, pero antes es filosofía (Presente y futuro del hombre, p. 170).

Me parece, por tanto, que hay que sostener la índole, en alguna medida inteligible y no sólo fidedigna, de la trinidad divina. El propio Tomás de Aquino, que declara que la trinidad es un misterio de la fe, admite la posibilidad de explicarla mediante algunas nociones racionales (cfr. *Summa theologiae* I, 32, 2).

Por otro lado, siendo un misterio la trinidad de Dios, no es mayor que el de la simplicísima unidad divina, que reúne de un modo inexplicable todas las perfecciones en su propia unidad originaria, la identidad del ser, sin ninguna clase de composición. En Dios, *la conversión de los trascendentales personales es en identidad; es el misterio de la simplicidad divina: de su unidad trinitaria o trinidad unitaria* (*Antropología trascendental*, I, p. 205, nt. 5).

Dios es un misterio, tanto en su unidad como en su trinidad. Pero el hombre, sin llegar a comprehenderlo, puede saber que Dios es uno, y también que es trino; y no sólo por el dato revelado, crea o no en él, sino por observación de la criatura: no sólo de la material, sino en especial de la personal.

Desde luego, la originaria identidad del existir es insondable por el hombre, del mismo modo que la intimidad del origen es inabarcable por él. Dios trasciende enteramente al espíritu humano: hasta el punto de que, como lo pensó Scotto, su contemplación es una vida eterna, inacabable; porque Dios es infinito.

Pero que el ser divino sea insondable e inabarcable por el hombre no quiere decir que sea ininteligible por él.

Y, si el conocimiento de la trinidad divina es muy limitado en esta vida, casi meramente nominal, y sólo se vislumbra desde la antropología; tampoco es exhaustivo el conocimiento que en esta vida tenemos de la existencia de Dios.

Pues, según Tomás de Aquino⁵⁴, conocemos que es verdad la proposición *Dios existe*; pero no la existencia divina por completo, pues el acto de ser Dios (como es idéntico con su esencia) nos trasciende enteramente.

Con todo, el hombre puede saber que existe Dios, e igualmente puede barruntar que en su interior son tres personas distintas. No las conocerá enteramente (eso queda para la gloria), pero puede sospechar que Dios es trino.

Además, aquí no se apela a la fe en Jesucristo, y al dar crédito a cuanto nos reveló (algo que, por otro lado, me merece más aprecio que cualquier doctrina filosófica); sino a la noción teórica de la autognosis perfecta y a la de la perfecta fecundidad de la donación interpersonal.

De acuerdo con estas ideas, y conforme con la formulación de aquellas nociones de que hablaba Tomás de Aquino, la doctrina de la trinidad divina es una teoría muy razonable y convincente.

Hay, también, varias explicaciones teóricas de la trinidad divina distintas de la tomista: al menos las mencionadas de Duns Scotto, Böhme o Hegel, la que Agustín de Hipona expone en su *De trinitate*, y otras muchas. Escoger entre una u otra explicación es, evidentemente, algo distinto de creer en la trinidad divina.

⁵⁴ Cfr. *Summa theologiae* I, 3, 4 ad 2. Y al respecto cfr. también LLANO, A.: *Metafísica y lenguaje*. Eunsa, Pamplona 1984; c. III.

Si se puede ser cristiano sin ser, por ejemplo, tomista (sin aceptar su explicación de la trinidad, sino alguna otra en su lugar; o ninguna), también se podrá lo inverso: ser tomista; y no por ser cristiano, o al margen de serlo.

Finalmente, la idea de que Dios es autocognoscente, *noesis noeseos*, se le ocurrió a Aristóteles, un pagano cuatro siglos anterior a Jesucristo. Si luego se entiende que la perfecta autognosis exige dos personas, relaciones subsistentes internas a ese ser autocognoscente (como la perfecta fecundidad del amar donal interpersonal exige además la expiración de una tercera persona), entonces estamos ante el desarrollo teórico de unas ideas, y no ante la admisión de una creencia.

Y además este desarrollo es muy importante para el tema que nos ocupa.

La carencia de réplica y el ser además

Porque de la exigencia de esa dualidad personal en la perfecta autognosis deriva la apreciación de que el entendimiento humano, como lo suele decir Polo, *carece de réplica* en su sabiduría; pues el saber sobre sí del espíritu humano no es nadie: no es más que un hábito noético.

Más en general, el ser personal del hombre carece de réplica en cualquiera de las dimensiones de su actividad: en lugar de réplica tiene su esencia.

Por eso, la persona humana está a solas consigo misma: en esa soledad existencial que tan bien señaló la fenomenología de Wojtyla para reclamar la índole dialógica del ser humano⁵⁵.

Con todo, para Polo, la soledad de la persona humana no se funda en la individualidad física, ni en la singularidad social, sino que es una soledad trascendental: la interna carencia de réplica del acto de ser persona creada, del coexistir personal humano.

Réplica, esto es, *otro semejante* a uno mismo; según lo dice Polo (cfr. *Persona y libertad*, p. 253), recogiendo las intenciones propias de voluntad e inteligencia. La sabiduría, como cualquier otro acto humano, noético o volitivo, esencial o personal, no es réplica del ser humano. La persona humana carece de réplica; en general, *persona creada significa que en su intimidad no es ninguna "otra" persona* (*El descubrimiento de Dios desde el hombre*. "Studia poliana", Pamplona 1, 1999, 23-4).

Y, en cambio, el hombre demanda su réplica, porque una persona sola es un absurdo, dice Polo; pues no sería coexistente: *no tiene sentido una persona única* (*Presente y futuro del hombre*, p. 169). Al contrario de lo que dijo Sartre: la soledad definitiva de la persona es, para Polo, el infierno.

También por esto, porque una persona sola es la tragedia existencial, la trinidad de personas divinas es algo razonable, pensable al margen de la fe en Jesucristo: *la tesis que propongo es coherente con que Dios no sea unipersonal; si Dios fuera una sola persona, la tragedia afectaría a Dios (Antropología trascendental,* I, p. 95, nt. 96).

La búsqueda de réplica es, entonces, la referencia intelectual del hombre a Dios; mejor: al verbo personal divino.

⁵⁵ Cfr., por ejemplo, JUAN PABLO II: *Varón y mujer*. Palabra, Madrid 2005; c. V: *la soledad originaria*.

Porque una cosa es conocer la originaria existencia de Dios, y otra alcanzar su intimidad, que es tripersonal⁵⁶. La réplica de la persona humana es esta intimidad divina; que, sin embargo, se predica del hijo no como mera atribución (Cfr. POLO, L.: *Antropología trascendental*, I, p. 216, nt. 26), sino justamente como expresión de esa misma intimidad: pues el hijo es y conoce la verdad del origen, es su imagen.

Por eso la advertencia del origen como un primer principio se distingue de la coexistencia con su intimidad tripersonal; que requiere el carácter personal: sobrante, insistente, propio del ser *además* de la persona humana.

La advertencia de la identidad del ser como un primer principio en metafísica (según la primera dimensión del abandono del límite mental) apunta al origen, es decir al padre; pero la búsqueda de la identidad intelectual en antropología (según la tercera dimensión del abandono de ese límite) es la asimilación adverbial al hijo (Antropología trascendental, I, p. 214), que es el verbo personal de Dios.

Porque, en efecto, la metafísica apunta a la paternidad *ad extra* de Dios, que se distingue de las criaturas como ser originario. En cambio, *el conocimiento de la verdad del origen*, de su paternidad *ad intra* (de acuerdo con la cual es, en la plenitud de su sentido, el ser originario: *fons et origo totius divinitatis*, *El ser* I: *la existencia extramental*, p. 319), eso *es* lo *propio del hijo de Dios* (*Antropología trascendental*, I, p. 214), *generado in sinu originis* (*Antropología trascendental*, I, p. 216).

⁵⁶ Lo primero sin lo segundo (el hábito de los primeros principios, por encima de la sabiduría) parece quedar confinado por Polo al que los teólogos denominan limbo; cfr. *Antropología trascendental*, II, p. 299.

Si el verbo personal divino es la perfecta imagen del padre, entonces el adverbio que la persona humana es en su respecto, será la imagen de esta perfecta imagen.

La asimilación adverbial al hijo, entonces, es lo propio del carácter de *además* de la persona humana; que tiene en Polo estos tres sentidos vinculados:

- ante todo, el ser personal es además de la operación intelectual, es decir, del límite mental;
- y luego, el ser personal es *además* del hijo de Dios, el adverbio del verbo divino⁵⁷.
- El tercer sentido del además es el que Polo atribuye al intelecto personal como tema interno al método: además del además (Antropología trascendental, I, p. 197); y, paralelamente, al valor temático de la libertad trascendental: además del además, o además y además (Antropología trascendental, I, p. 236). Justo el sentido mediador entre los dos sentidos anteriores.

En suma, el carácter de *además* establece la dualidad que hace del ser personal un coexistente:

- primero, la dualidad del ser, del coexistir personal, frente a la operación y a su entera esencia;
- después, la dualidad interna (metódico/temática) al coexistir personal: el conocer es siempre además de lo conocido, porque nunca se reduce sólo a tema;
- y finalmente, la dualidad de la coexistencia humana con Dios, del intelecto personal con la réplica que busca.

⁵⁷ Son los dos sentidos del *además* distinguidos por Polo en: *Presente y futuro del hombre*, p. 184; y en: *Antropología trascendental*, I, p. 214.

La búsqueda de réplica en el verbo personal divino

Se puede decir, como lo sugirió Aristóteles, que *todos los hombres desean por naturaleza el saber* (*Metafísica* I, 1; 980 a 1), y lo buscan. Y también se puede hablar, como lo hizo la tradición, de un deseo natural de ver a Dios: *nos fecisti ad te, et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te* (AGUSTÍN DE HIPONA: *Confesiones*, I, 1). Porque en todos los seres rige la que el estagirita llamó *esperanza de acto*, es decir: todos los seres aspiran por naturaleza a asimilarse a Dios, el acto puro, el *ipsum esse*, en la medida de su capacidad.

Pero aquí lo que se dice más exactamente es que la persona humana es un coexistente; y que, estando interiormente sola, busca la réplica con quien coexistir.

Precisamente por ello, la búsqueda de la réplica por parte del hombre no es necesaria, ya que la persona es un ser libre. Justamente, una de las descripciones que Polo formula de la libertad trascendental de la persona humana es la de *inclusión atópica en el ámbito de la máxima amplitud*. Pero es la intimidad divina la que ensancha el ámbito de la actividad de la persona humana hasta hacerlo máximo, y así a su libertad trascendental.

Coexistir -dice Polo- es la amplitud interior del acto de ser humano. Desde ella Dios se atisba como la máxima amplitud. Por tanto, cabe describir la coexistencia humana como inclusión atópica en la máxima amplitud. Esta descripción es una designación que propongo de la libertad trascendental humana (Antropología trascendental, I, p. 92, nt. 94). Porque la libertad trascendental es inclusión atópica en Dios, anima la búsqueda de réplica que corre a

cargo de los otros trascendentales personales (Antropología trascendental, I, p. 244-5).

El verbo personal de Dios es, entonces y por antonomasia, la réplica que el hombre busca libremente desde su originaria soledad; y a la que apela su índole coexistencial. Sin este destino, la búsqueda de réplica no tendría orientación. Sin duda, dice Polo, la generación del hijo es un misterio, ante el cual "mens déficit". Sin embargo, la carencia de réplica proporciona una orientación, que se activa libremente en búsqueda (Antropología trascendental, I, p. 215).

La búsqueda intelectual tiene orientación; porque la carencia de réplica de la persona humana, dice también Polo, no es definitiva. Ya que existe la réplica; es decir, existe una persona que es la réplica de un ser cognoscente, de un ser personal: es el hijo de Dios, el verbo personal divino. Y entonces, como existe esa réplica, el hombre podrá buscarla; es decir, prescindir de su propia sabiduría y buscar la sabiduría divina, que es una sabiduría viviente, personal.

El intelecto personal humano, entonces, es un tema que se mantiene aun prescindiendo de su valor metódico, aun deponiendo su propia sabiduría. *Se trata, por expresarlo así*, dice Polo, *de un intercambio: en vez del valor metódico del carácter de además, la ordenación del intelecto al tema que le trasciende (Antropología trascendental*, I, p. 212).

En cualquier caso, la sabiduría humana cede ante la búsqueda del verbo personal divino; pero no alcanza su posesión: que excede el saber humano, pues ha de sustituirlo. Por eso, dice Polo que, llegados a este punto, el abandono del límite mental *no da más de sí* (*Antropología trascendental*, I, pp. 11 ó 212).

Y es que, como Dios es el ser perfectamente autocognoscente, sólo Dios conoce a Dios; pues sólo el verbo personal de Dios es idéntico con el cognoscente que lo genera al conocerse.

La búsqueda de la réplica es entonces libre; pero alcanzarla no está de suyo en manos del hombre, pues excede su sabiduría; ya que justamente la réplica viene a sustituirla.

Pero entonces podríamos pensar que es vana la búsqueda de réplica por parte del hombre, pues la desproporción entre el hombre y el verbo personal de Dios es total. El intelecto humano, él solo, es incapaz de alcanzar su tema: el abandono del límite, como decimos, no da más de sí. Con todo, la fe cristiana remedia este problema; pues Jesucristo es el hijo de Dios encarnado: la sabiduría divina puesta al alcance del hombre.

Esperanza en la futura posesión de la réplica

Hay, no obstante, dos observaciones al menos que consignar:

a) La primera es que el hombre, como criatura personal, cuenta de su parte con el mismo creador.

Tomás de Aquino afirmó⁵⁸ que, aunque en la naturaleza humana no haya ningún principio por el que el hombre sea capaz de conquistar su felicidad suprema, no por eso es una naturaleza vana o frustrada; su creación, entonces, no tendría sentido.

Natura non deficit homini in necessariis, quamvis non dederit sibi arma et tegumenta sicut alii animalibus, quia dedit ei rationem et manus, quibus possit haec sibi conquirere. Ita nec deficit hominis in necessariis quamvis non daret sibi aliquod principium quo posset beatitudinem consequi; hoc enim erat impossibile. Sed dedit ei liberum arbitrium, quo possit converti ad Deum, qui eum faceret beatum. Quae enim per amicos possumus, per nos aliqualiter possumus, ut dicitur in III Ethic. TOMÁS DE AQUINO: Summa theologiae I-II, 5, 5 ad 1.

Porque el hombre, con su libertad, puede convertirse a Dios para que le haga máximamente feliz; y lo que se consigue mediante los amigos, es como si lo consigue uno mismo.

Y Dios es incluso algo más que un amigo: es creador y padre de la persona humana; de manera que sí: se puede pedir a Dios que conceda al hombre la réplica que busca.

b) Y la segunda es que la orientación del intelecto personal a su tema trascendente es sólo posible con la mediación del amar interpersonal, el último de los trascendentales antropológicos.

Porque la estructura del amar trascendental, es decir, del amar interpersonal y con sentido donal, es ésta: el dar aceptado es fecundo; y esa fecundidad es la efusividad del bien propia de la persona.

Los neoplatónicos decían que *bonum est diffusivum sui⁵⁹*, pero se referían más al bien natural, ontológico, que al personal; pues en ese lema se omite la precisa consideración de cómo se difunde el bien, especialmente entre las personas.

Y es que el bien se difunde por la liberalidad, por la efusividad de las personas: capaces de dar un don, de aceptarlo y de dar otro en correspondencia. El bien no se difunde solo, o de suyo, sino que se expande cuando las personas lo reciben y lo dan, lo otorgan y lo intercambian. En su sentido más propio el otorgamiento es libre: más que difusivo es efusivo; la efusión alude a dar, a regalar (Antropología trascendental, I, p. 95).

De acuerdo con esto, puede pensarse que el propio ser personal es un don divino, puesto que es creado; que el hombre al

⁵⁹ Cfr. DIONISIO PSEUDO-AREOPAGITA: *Div. Nom.* IV. También RAMOS, A.: *La causalidad del bien en santo Tomás*. "Anuario filosófico" Pamplona 44-1 (2011) 111-27.

aceptar torna fecundo, y devuelve dando lo que en su mano está: justamente, sus acciones y sus obras. Porque, como el dar humano no es personal, no es otra persona, el hombre necesita constituir los dones que aportar; y éste es el sentido específico de su obrar esencial: *operari sequitur esse*.

Pero, asimismo, puede pensarse después que los dones humanos con que correspondemos cuando aceptamos nuestro ser creado, pueden ser a su vez aceptados por el creador; y que, entonces, su fecundidad sólo está medida por el amor y la generosidad divinos, llegando hasta la misma donación de Dios a la persona humana.

De acuerdo con esto, dice Polo: ¿cómo es el acto creador de la persona humana? Es donal, misericordiosamente; porque, si bien un yo humano es inferior a Dios, lo es de tal manera que en el mismo acto creador está el requerimiento de que el yo humano se levante hasta él (Persona y libertad, p. 254). De modo que el hombre puede aspirar, dado el amor misericordioso de Dios y su infinita generosidad, a la posesión de la réplica que busca.

La culminación de la autognosis

Tomás de Aquino afirmó (cfr. *Summa theologiae* I, 38, 1 c) que las personas divinas pueden ser "de alguien" o en cuanto a su origen (como el hijo lo es del padre) o en cuanto a que son poseídas por alguien.

Esta posesión es como la de los hábitos, en tanto que de ellos podemos usar y disfrutar libremente. Y de este modo es como los seres espirituales pueden poseer a las personas divinas, para libremente conocer y amar a Dios. Pero a esta posesión no pueden llegar por su propia virtud, sino que les es dada desde arriba. Y de esta manera compete a las personas divinas ser dadas y ser un don.

Pues entonces: en la posesión por la persona humana del verbo personal divino, recibido donalmente, culminará el ascenso en la autognosis propio del intelecto personal.

Si la transparencia del intelecto cuando sabe de sí era ya una cierta culminación del autoconocimiento propio, no es en cambio suficiente para el ser *además* de la persona; que no reposa en su búsqueda hasta asimilarse al verbo personal divino cuyo adverbio es, o frustrarse trágicamente en la soledad existencial: desconociéndose definitivamente a sí mismo, e ignorando y anulando el valor de sus obras. El verbo personal divino es entonces la culminación definitiva, y al mismo tiempo inabarcable e inacabable, de la autognosis.

Luego si Dios no reconoce al hombre, el hombre no puede entenderse a sí mismo en términos absolutos:

- ante todo porque, si en el proceso de interiorización para la autognosis, el hombre vislumbra una sabiduría superior a la propia, aspirará lógicamente a conocerse como es conocido por esa sabiduría suprema;
- también porque, como *Dios hace ser al cognoscente humano, sólo* el conocer a *Dios abre el conocer humano a su realidad. Para* que el hombre se conozca, es preciso que exista como conocido y no al revés⁶⁰;
- y, finalmente, por lo dicho acerca de los dones humanos y su indigencia, que reclama la ratificación divina, su aceptación.

⁶⁰ Apuntes de Polo en la *Antropología trascendental de 1972*, aún inédita.

En suma, dice Polo, *la demostración de la existencia de Dios en antropología se expresa de esta manera: si Dios no conociera al hombre, no cabría hablar de intelecto humano como co-actus,* como coexistente.

Esta es una implicación de la distinción real: el hombre no puede conocerse por sí, porque en él el conocer como ser equivale a la persona, y la persona humana como co-actus o coexistencia no es realmente idéntica (Antropología trascendental, I, p. 128).

De manera que *sin conocer a Dios, la persona creada no se conoce; pero ese conocerse le es dado por Dios según la elevación del "lumen gloriae"* (*Antropología trascendental,* I, p. 226, nt. 42).

Dijimos que a todo entendimiento corresponde conocer se; que todo conocimiento comporta dualidad; y que la dualidad entre el cognoscente y su conocerse es siempre irreductible. Ahora tenemos ya los tres tipos posibles de esa dualidad en el autoconocimiento propio:

- el intelecto personal humano y su sabiduría, su saber de sí;
- el origen y su verbo personal: dos personas distintas, pero idénticas en la originaria unidad del ser divino perfectamente autocognoscente;
- y el intelecto personal humano al que se otorga la posesión del verbo divino en sustitución de la propia sabiduría; para implementarla, y también para la plenitud de su autognosis.

Tomás de Aquino lo afirmó con claridad: la visión facial de Dios consiste en la recepción del verbo divino en el intelecto creado: ex essentia divina et intellectu creato fit unum in intelligendo; intellectus creatus est proportionatus ad videndam divinam

essentiam in quantum se habet ad ipsam quodammodo ut ad formam intelligibilem (De veritate 8, 1 c y ad 6)

Todo intelecto es, en verdad, se-cognoscente; pero puede serlo de esta triple manera.

NOTA TEOLÓGICA

Dios como ser tripersonal

La intimidad divina es tripersonal.

Aunque los grandes tratadistas de la teología filosófica de todos los tiempos⁶¹ han sostenido que el hombre puede llegar a conocer con su razón que Dios es persona, por su sabiduría y bondad; sin embargo, es algo impreciso decirlo así. Porque *no conviene hablar de la personalidad divina, sino de personas divinas (Presente y futuro del hombre*, p. 167); ya que Dios no es una sola persona sino tres, que son relaciones subsistentes en la unidad del ser divino.

Así lo dice Polo: Dios en cuanto personal ¿puede ser unipersonal? Es evidente que la metafísica no puede plantearlo; a lo sumo llega a decir que Dios es la identidad por encima del uno como único, pero no puede decir más. Pero desde el punto de vista de la antropología, que nos descubre el ser personal, un Dios unipersonal sería un Dios condenado a la soledad; un teísmo trágico, como el del dionisos nietzscheano.

Otra cosa es que esto lo podamos terminar de entender; desde luego, no: es un misterio, el de la santísima trinidad; pero, en todo caso, desde donde podemos entrever esto es desde la antropología trascendental. Si no establecemos la noción de persona, y no la establecemos como intrínsecamente coexistencial, no podemos abrirnos al tema de la(s) persona(s) divina(s). Dios puede ser primer

⁶¹ Cfr., por ejemplo, GONZÁLEZ, A. L.: *Teología natural*. Eunsa, Pamplona 1985; pp. 245 ss.

principio, pero de ahí no se conoce que sea persona; se averigua en consideración al ser humano⁶².

La sabiduría y bondad de Dios, entonces, no son sólo atributos operativos, referibles al ser divino cuando actúa *ad extra*; sino que han de elevarse hasta considerarlas perfecciones *ad intra* del ser divino: internas a su ser, entitativas. Y que, por su plenitud, establecen relaciones reales en ese ser, sin romper su esencial unidad; y que así son personas.

La ampliación de la filosofía en atención al ser personal, es decir, considerando los trascendentales antropológicos, permite esta mejora en nuestro conocimiento de Dios. *Desde luego, la persona es un tema teológico, pero -a mi modo de ver- el estudio del hombre como ser personal pertenece también a la filosofía (Presente y futuro del hombre*, p. 165); y permite avizorar la noción de relación subsistente que el conocimiento y el amor divinos reclaman en tanto que engendran y expiran en el interior de Dios.

Con esta base se afirma que el acceso a Dios desde la persona humana conduce entonces a vislumbrar, a entrever, la distinción de las personas divinas; o a establecerla nominalmente.

Ésta es, en mi opinión, la consecuencia derivada de la antropología trascendental de Polo; y hay textos sobrados para pensarlo así: pues, aunque *la santísima trinidad es misterio revelado* (*Presente y futuro del hombre*, p. 190), *que el padre lo sea del hijo es un misterio que, hasta cierto punto, se puede barruntar* (*Antropología trascendental,* I, p. 137).

Y, más claramente: *una indicación de que el sentido personal* del ser no se puede asimilar al ser como fundamento está en que en

246

FOLO, L.: Planteamiento de la antropología trascendental. En: FALGUERAS-GARCÍA (coords.): "Antropología y trascendencia". Universidad, Málaga 2008; p. 28.

otro caso sería imposible hablar de personas divinas, pues ¿cómo se hace compatible la unidad y la trinidad en Dios? Si la unidad y la trinidad tuvieran el mismo sentido, se tendría a mi entender una contradicción (Presente y futuro del hombre, p. 166).

La imagen de Dios en la persona humana

El acceso a Dios desde la antropología, siendo el hombre un ser personal, con su propia interioridad, es el acceso a la intimidad divina. Los trascendentales personales (la coexistencia, la libertad, el entendimiento y el amor), que son las perfecciones puras del espíritu, sustentan una teología filosófica positiva que, por vía de eminencia, nos permite acceder, si quiera incipientemente, a esa divina intimidad, que es tripersonal.

Aunque el hombre no puede en esta vida conocer a Dios tal y como es en sí mismo, sino que sólo llega a conocerle a partir de las criaturas; cuando se parte de la criatura personal, se mejora el conocimiento posible del creador: puesto que esa criatura es imagen suya; essentia animae pertinet ad imaginem prout raepresentat divinam essentiam secundum ea quae sunt propria intellectualis naturae, non autem secundum conditiones consequentes ens in communi (TOMÁS DE AQUINO: Summa theologiae I, 93, 9 ad 2).

Pero, con todo, la imagen de la trinidad en el ser personal humano es compatible con una notable diferencia. Que *en el acto de ser originario los trascendentales son idénticos*, la más alta forma de unidad (aunque *si no se alcanzan los trascendentales antropológicos, esta tesis no se puede sentar por completo⁶³*). Pero, en el ser personal humano, los trascendentales se unifican sólo por conversión

⁶³ POLO, L.: Antropología trascendental, I, p. 205, nt. 7.

entre ellos; esta conversión es, justamente, el acceso antropológico a Dios.

En efecto, la carencia de réplica corresponde, propiamente (ya que, en el realismo, el ser es siempre lo primero), al coexistir personal; cuya inmediata actividad es la libertad trascendental: *la posesión de un futuro no desfuturizable*. Se abre así la interioridad humana, con esa amplitud que Polo llama apertura interior de la persona.

Pero la persona humana se abre después hacia dentro, profundiza en su interior hacia la máxima amplitud; y la libertad se comunica al intelecto personal, que entonces busca la réplica de que carece: la perfecta autognosis. Y después al amar trascendental; que, como es interpersonal, acepta, da y espera la aceptación divina.

De ésta última depende que el hombre llegue a poseer, recibida como un don, la réplica que busca. Esa réplica es el verbo personal divino; de modo que, como dijimos, el hombre es imagen del Dios unitrino; pero, ante todo, de la perfecta imagen divina, que es su verbo.

Según la filosofía clásica, en Dios los trascendentales *se* "apropian" de este modo: el ente pertenece a la esencia; lo uno, a la persona del padre; lo verdadero, a la persona del hijo; y lo bueno, a la persona del espíritu santo (Antropología trascendental, I, p. 44). Esta apropiación se justifica, se precisa y hace más patente desde la ampliación trascendental; es decir, si consideramos los trascendentales personales correspondientes: el libre coexistir, el entender y el amar, que son figura de la trinidad divina⁶⁴; y también

⁶⁴ Juan Fernando Sellés, por extremar la correspondencia entre los trascendentales personales y los metafísicos, quizá con alguna simetría entre ambos, ha llegado a cuestionar la libertad trascendental del hombre (cfr. *La correspondencia entre los trascendentales personales y los metafísicos según Polo*. En: VV. AA.: "La antropología trascendental de Leonardo Polo. II Conversaciones". Unión editorial,

si consideramos su unidad o su conversión, que distingue al creador de la criatura. Por esto, insiste Polo, el acceso antropológico a Dios parte de los trascendentales personales.

Hay aquí una distinción entre la antropología trascendental poliana y el pensamiento agustiniano acerca de la imagen de la trinidad en el hombre (cfr. *De trinitate* XIV, 12; ML 42, 1048). Ya que para Polo la memoria, como apelación a los principios (su anámnesis) remite a la advertencia metafísica del origen; que no está referida al alma (cfr. *Antropología trascendental,* II, p. 234), sino abierta hacia fuera: a la realidad extramental. Mientras que la coexistencia personal remite, como hemos dicho, a la intimidad de Dios, en la que el origen se muestra propiamente como es, y se distingue por ingénito de las otras personas divinas.

El problema del planteamiento poliano (o el añadido que, en mi opinión, demanda) es éste: que la plenitud del ser personal, cuando coexista finalmente con su creador y se secundarice enteramente respecto del verbo personal cuyo adverbio es, deja al margen la esencia de la persona humana, y su naturaleza; pues acontece en el plano del ser personal y sus trascendentales. Y ello porque las criaturas se asemejan a Dios en su existencia más que en su esencia (*Deus non est esse essentiale sed causale rerum creatarum*⁶⁵). De

-

Madrid 2009; pp. 127-52). Estimo que es mejor la correspondencia de los trascendentales personales con la trinidad divina: el coexistir, el entender y el amar como imagen del padre, el hijo y el espíritu. Y, como Dios es trinitario, resta que, considerada estrictamente como trascendental la libertad es un tema que no remite a otro tema, salvo por conversión con los otros trascendentales (POLO, L.: Antropología trascendental, I, p. 234). Pero que la libertad como tema no remita a otro tema, no autoriza a cuestionarla; porque, también como tema, la libertad ratifica su valor metódico (POLO, L.: Antropología trascendental, I, p. 237). La dualidad de la libertad, nativa y de destinación, marca la amplitud interior del acto de ser humano, del coexistir personal.

⁶⁵ POLO, L.: *La persona humana y su crecimiento*; p. 235 (parece referirse a *De potentia* 3, 5 ad 1).

nuevo la fe cristiana resuelve este problema; porque Jesucristo, el verbo personal, se ha encarnado: ha asumido la humana naturaleza.

Por eso, Polo tendrá que terminar por sugerir (Cfr. *Antropología trascendental*, II, p. 299) que la esencia humana también habrá de ser finalmente elevada al plano de la persona, por encima del hábito de los primeros principios.

Entre los discípulos de Polo hay cierta discusión sobre si la filosofía del maestro lo es estrictamente, o se mezcla con la teología de la fé. Rafael Corazón parece ser quien más destaca el carácter rigurosamente filosófico del pensamiento de Polo⁶⁶; mientras que Ignacio Falgueras es, tal vez, quien lo ve más cercano a la teología: como un obseguio que la razón recibe de la revelación⁶⁷.

Me parece que esta divergencia se diluye con lo dicho aquí: la índole propiamente filosófica del pensamiento de Polo, siempre que se tenga en cuenta la ampliación trascendental y el acercamiento de la inteligencia humana a la noticia de la trinidad divina.

Miguel García Valdecasas⁶⁸ viene a decir que la metafísica advierte como un primer principio la identidad originaria del ser; pero que es la fe revelada la que aporta un nuevo dato: la intimidad tripersonal del origen. Resume bien la doctrina que Polo expuso en *El ser I: la existencia extramental*. Pero entre la metafísica y la teología cristiana está la antropología trascendental, que permite vislumbrar

⁶⁶ Cfr. CORAZÓN, R.: *Antropología trascendental y antropología teológica*. En: GARCÍA-PADIAL (coords.): "Autotrascendimiento", pp. 277-99.

⁶⁷ Fruto de un don proveniente de la fe revelada: La congruencia y el abandono del *límite*. "Studia poliana" Pamplona, 8 (2006) 257.

⁶⁸ Cfr. *La plenitud de identidad real*. "Anuario filosófico", Pamplona 39-2 (1996) 615-25; y también *Límite e identidad. La culminación de la filosofía en Hegel y Polo*. Univ. Navarra, Pamplona 1998.

la trinidad de personas en la identidad originaria del ser, como su interna plenitud; lo que es posible por alcanzar otro sentido del ser *además* de los principios, y distinto de ellos: la coexistencia personal.

Así lo dice Polo: en metafísica, el primer principio de identidad se advierte como origen; en antropología se descubre que el origen es persona. Dicho de otro modo, no se trata de ir más allá de la distinción real de ser y esencia, sino de entenderla mejor ampliándola al ser personal humano (y ascendiendo desde él al misterio del ser personal divino: Antropología trascendental, I, p. 144).

9. LA PERFECTA AUTOGNOSIS

La autognosis humana, tras culminar de algún modo alcanzando la transparencia del intelecto personal, se puede dirigir después hacia su plenitud. Porque la perfecta autognosis exige intersubjetividad; y en cambio la sabiduría humana es solitaria.

Para dirigirse hacia su plenitud, el hombre busca la réplica de sí en un saber superior al propio; y así se remite, de algún modo, al saber divino.

Dios y el conocimiento

Como aquí hemos afirmado, la identidad del ser no es sólo originaria, sino que además tiene intimidad, goza de plenitud interior: es lo que la antropología añade a la metafísica. Con otras palabras: Dios es un ser espiritual.

a) El ser omnisciente y la *noesis noeseos*

En efecto, el ser supremo es también el saber supremo: Dios, entonces, es quien todo lo ve; el conocimiento humano es finito, pero Dios lo sabe todo.

Así lo afirma un neoplatónico en los albores de la modernidad, Nicolás de Cusa: *Dios es llamado "theos" porque lo ve todo (De visione Dei*, § 6, c. I); y así lo expresamos también en ese símbolo que representa a Dios como un ojo inscrito en un triángulo del que parten rayos en todas direcciones.

El omnisciente se caracteriza porque el objeto de su conocimiento no tiene límites, ni guarda nada oculto. Dios es, entonces, de acuerdo con lo conocido por él, la sabiduría infinita. También para Hegel el sujeto absoluto se reconoce en la totalidad objetiva de lo cognoscible.

Pero el pensamiento de que Dios lo sabe todo -lo pasado, lo presente y lo futuro- desborda la mente humana, porque Dios no es temporal; y le puede conducir a aporías sobre la libertad personal, muy manifiestas en el pensamiento moderno a partir de Lutero (y en la *Teodicea* de Leibniz).

Porque no es necesario pensar la sabiduría divina de esta manera. Dios, más que quien todo lo sabe, es quien se conoce a sí mismo; y porque se conoce plenamente a sí mismo, ya que es la identidad y plenitud del ser, su saber es infinito y nada queda fuera de él. Dios lo conoce todo de un modo que nos desborda, porque es un saber personal; y ve en sí mismo toda otra realidad: pues a fin de cuentas las ha creado todas, y mal se conocería si no supiera lo que hace.

Mas es en la perfección de su conocer se, o como supremo conocer, cuando muestra ser la realidad suprema. Y, de este modo, la apelación al supremo conocimiento divino, más que cuestionar el ideal de la autognosis, lo ratifica; porque Dios es el ser que se conoce perfectamente a sí mismo: la perfecta autognosis.

Que Dios sea el ser que se conoce a sí mismo es una idea que se remonta a Aristóteles (pues para Anaxágoras el *nous* también lo gobierna todo, pero no vuelve sobre sí). La comparación entre el Dios de la *Física* y el de la *Metafísica* aristotélicas, a la que ya hemos aludido aquí, arrojaba el balance siguiente. El acto puro que el cosmos físico demanda como motor inmóvil del universo era, para el

estagirita y en contra de la distinción de los primeros principios, un acto de pensar: el pensamiento que se piensa a sí mismo, *noesis noeseos*. Porque sólo es posible la pureza o simplicidad, y la plenitud del acto, una actividad perfecta, enteramente tal, como ejercicio de un intelecto supremo: que se vuelca exclusivamente sobre sí mismo, y no está así subordinado potencialmente a nada externo.

b) Interpretación de la *noesis noeseos*

Pero el estagirita no sólo macló los primeros principios, sino que no acertó a entender el supremo inteligir correctamente, de una forma completa; porque proponer que un intelecto se conozca a sí mismo es otra cuestión distinta e irreductible, como hemos dicho en el capítulo sexto, a la de evitar la dualidad conocer/conocido, o la de potencia y acto, para asegurar la simplicidad y perfección del acto supremo.

Conocerse a sí mismo no exige tanto la unidad, el evitar la dualidad cognoscente/conocido (por aquí derivó el neoplatonismo, que -como Hegel lo dijo- es al tiempo neoaristotelismo); sino que más bien exige dualidad: que el conocer con el que él se conoce a sí mismo sea idéntico con el cognoscente que se conoce con él: que el conocerse sea un sujeto idéntico al cognoscente, y no un mero ejercicio del entender distinto de él. No es la dualidad cognoscente/conocido la que hay que reducir, sino la dualidad ser/conocer (la que media entre el cognoscente y su conocerse).

Eso no se le ocurrió a Aristóteles, porque más allá de la sustancia no descubrió la distinción entre el ser y la esencia, entre el existir y el actuar, o entre el acto de ser y el acto de conocer.

Por lo mismo (a saber: que la *noesis noeseos* no es tanto un problema de unidad, como de identidad en una dualidad), tampoco acierta Hegel al tratar del entendimiento que se entiende a sí mismo, y proponer que la identidad del pensar se construye como síntesis de todo lo pensable: la idea absoluta en la que el sujeto se reconoce al final del proceso de su autogénesis:

la filosofía -dice terminando la Enciclopedia de las ciencias filosóficas (§ 574)- es la idea que se piensa a sí misma en el sentido de ser lo universal acreditado en el contenido concreto, como realidad efectiva suya.

Y a continuación, termina ese libro reproduciendo el conocido fragmento de la *Metafísica* de Aristóteles (XII, 7; 1072 b 17-30): *el pensamiento que se piensa a sí mismo... esto es Dios*.

De esta forma, quizás evite Hegel la finitud del saber que conlleva la dualidad sujeto/objeto; o consiga asignar al cognoscente un contenido tal que, a juicio de Hegel, no sea distinto de sí mismo por parcial, por no ser todo lo cognoscible. Si, en verdad, el supremo cognoscente -al conocerse a sí mismo- ha de conocerlo todo; en cambio no se distingue de lo conocido por ello, sino sobre todo por ser sujeto cognoscente, y no sólo objeto conocido. Por tanto, no porque su conocimiento sea parcial o total, sino por si se identifica o no con él.

O también: con su planteamiento, quizás evite Hegel el vacío de contenido de una identidad entre el sujeto y el objeto propuesta sólo como un ideal postulado por su simplicidad: el yo soy yo, la apropiación schellingiana de Fichte; que para Hegel es la mera indiferencia entre dos, que muestra *la ingenuidad del vacío en el*

conocimiento, como la noche en que todos los gatos son pardos (Fenomenología del espíritu. Prólogo, I, 3).

Quizás sean ésas las pretensiones hegelianas; pero lo que Hegel no plantea bien es la cuestión medular que suscita la perfecta autognosis, el autoconocimiento absoluto, o sea, la identidad intelectual, a saber: la subjetividad del pensamiento, su índole personal, la cual ha de encontrarse no sólo en el tema conocido, sino también en el saber obtenido sobre él; en este extremo está lo medular: el ejercicio de la actividad, precisamente aquello en lo que estriba la superioridad del pensar sobre lo pensado, la clave de la autognosis.

c) El autoconocimiento absoluto

Por consiguiente, el supremo cognoscente no lo es por saberlo todo, ni por realizar concreta y totalmente su saber de forma objetiva para lograr reconocerse en él (en ambos casos, platonismo epistemológico: superioridad de lo conocido); sino que lo es porque se conoce a sí mismo plenamente, tal que su conocimiento es idéntico consigo mismo: es subjetividad y no totalidad objetiva, conocer y no sólo conocido (en ello estriba el aristotelismo gnoseológico). Dios es, por tanto, la perfecta autognosis.

El ser perfectamente autocognoscente

En efecto, Dios es, con toda propiedad, el ser perfectamente se-cognoscente; mientras que el conocimiento humano, como dijo Aristóteles, *parece ser siempre de otra cosa* (*Metafísica* XII, 9; 1074 b 35).

Aristóteles no alcanzó la transparencia del intelecto personal; sobre todo, ya lo hemos dicho, porque no dispuso de la noción de persona, a la cual retraer el entender; o porque no descubrió la distinción real.

Por consiguiente, aquí matizamos su posición: el hombre también se alcanza como ser cognoscente: el intelecto personal es transparente; pero no encuentra una réplica suya en su saber de sí, el cual no es más que un hábito innato.

Conocerse a sí mismo plenamente, en cambio, y de acuerdo con la posición tomista a la que venimos aludiendo, exige la generación de un verbo personal, idéntico con el ser que lo genera: exige, en definitiva, la réplica de sí.

Con ella se reducen las diferencias entre sujeto y objeto; no sólo la distinción conocer/conocido de Aristóteles y Hegel, resuelta por cada uno a su manera; sino también la distinción entre el cognoscente y su conocerse. Y, por tanto, el problema que la intersubjetividad crea a la autognosis, y que Hegel también apuntó de algún modo.

Hay que reducir esa distinción hasta llegar finalmente a la identidad intelectual, que exige dualidad personal en un solo ser intelectual. Sin intersubjetividad, sin dualidad cognoscente/conocerse, generante/generado, padre/hijo, en una sola esencia divina, puede hablarse no con rigor de autoconocimiento pleno, ni puede atribuirse correctamente el entendimiento a Dios.

Y la razón es ésta: la plenitud del autoconocimiento divino no es cuestión de simplicidad del ejercicio activo del conocer, ni de concreción y totalidad de los contenidos conocidos; sino de intersubjetividad: de dualidad de personas en la identidad del ser divino con su conocerse.

Intersubjetividad y autognosis

Por ello hay que insistir en el examen de la sentencia hegeliana que reza que toda conciencia exige dúplica: un doble de ella, otra que sea su doble. Idea de la que, por lo demás, ha sacado un gran partido Valls en su libro *Del yo al nosotros* (PPU, Barcelona 1994): no sólo Dios, el sujeto absoluto hegeliano, sino además la realización de su idea en la historia mediante las subjetividades individuales de los seres humanos, entrelazadas en la objetivación del espíritu necesaria para su autognosis.

Porque, entonces, así como la conciencia del amo remite a la del esclavo, y la de éste a la de aquél, en general toda conciencia exige su dúplica: como el padre necesita al hijo para serlo, y viceversa; o el profesor al alumno, el esposo a la esposa, el ciudadano al gobernante, el conquistador al conquistado, etc.

Pues así también, en último término, la conciencia de una criatura remite a la de su creador.

En el fondo, lo cierto es que el conocimiento es una relación: la que se establece entre el cognoscente y lo conocido. Pero si lo conocido es inferior al cognoscente, entonces acontece la desventura de la conciencia, la conciencia desgarrada y desdichada.

El lema hegeliano de que *toda conciencia exige dúplica* reclama que el término con el que se mide la conciencia sea análogo a ella: cognoscente y no sólo conocido; el conocimiento pide así su reconocimiento, y se abre a la intersubjetividad.

Para la autognosis éste es un requerimiento más profundo que los considerados hasta el momento. Porque alcanzar la transparencia del intelecto personal ya no basta ahora, pues la sabiduría humana se distingue del propio intelecto personal como un hábito innato suyo; y por lo tanto no está exactamente a su altura, no es su réplica. La autognosis humana no es la perfecta autognosis, pero la requiere.

Por otro lado, esta posición hegeliana evita la dificultad aristotélica (planteada al final del libro IX de la *Ética a Nicómaco*) para compatibilizar la autarquía del sabio con la oportunidad de la amistad, con la conveniencia de tener amigos; dificultad que expresa la colisión entre la suficiencia de la sabiduría personal y la intersubjetividad.

En un orden de consideraciones semejante, son conocidos los problemas de la quinta de las *Meditaciones cartesianas* de Husserl para alcanzar la intersubjetividad mediante una peculiar analogía sustentada en el cuerpo propio, de carne y huesos.

Ciertamente, el solipsismo acecha al intelectualista.

Y en términos absolutos, hay que decirlo ya, llevaría razón Hegel: el supremo conocimiento lo es por conocerse perfectamente; y el conocerse completamente exige superar la dualidad metódico/temática, no ya sólo con la transparencia que muestra su reversibilidad, sino con la identidad entre el cognoscente y su conocerse, que es propia sólo de Dios.

El ser divino

La autognosis perfecta es la identidad del ser en su plenitud. La plenitud existencial del ser idéntico no la encuentra la metafísica, que sólo advierte su índole originaria; donde la encontramos en la realidad es en la vida del espíritu: en el entender y en el amar; las perfecciones puras del ser que nos descubre la antropología, y que atribuimos positiva y superlativamente a Dios.

Así conocemos por dentro la identidad del ser divino, que no sólo es el primer principio más importante, originario; sino además la plenitud del ser, a la que no puede faltarle intimidad personal⁶⁹.

Según Millán Puelles, se pueden distinguir la esencia física y la esencia metafísica de Dios:

- a) La esencia física, todo lo que realmente hay en el ser supremo, es la totalidad de las perfecciones en grado infinito. No el sistema o la constelación de todas las perfecciones en su grado máximo, sino la simplicísima y absolutamente indivisible unidad de todas ellas⁷⁰.
- b) Pero la esencia metafísica de Dios, o su constitutivo formal, es lo radical y primario de su ser⁷¹.

Y la tradición escolástica lo situó en la "aseidad", en el ser por sí mismo; en parte basándose en la opinión tomista de que el nombre más propio de Dios es el de ser (cfr. *Summa theologiae* I, 13, 11); porque Dios es quien propiamente es: el *ipsum esse subsistens*; o mejor, el *ipsum suum esse subsistens*.

En cambio: Duns Scotto lo ubica en la infinitud (cfr. *Opus oxoniensis* I, 3, 2); mientras que, alternativamente, Juan de

⁶⁹ Cabe relacionar la distinción poliana de los primeros principios, la separación de la identidad originaria respecto de los otros dos primeros principios, con la ampliación de la metafísica con una antropología trascendental. De eso he hablado en el capítulo tercero.

⁷⁰ Fundamentos de filosofía. Rialp, Madrid 1972⁹; pp. 563-4.

⁷¹ Fundamentos de filosofía. Rialp, Madrid 1972⁹; pp. 567. En su obra *La lógica de los conceptos metafísicos* (v. II. Rialp, Madrid 2003) Millán desarrolla, amplía y precisa estos planteamientos.

santo Tomás lo cifra en el entendimiento (cfr. *In 1ª part. sum. theol.* 16, 2, 10), es decir, en el ser intelectual de Dios.

La esencia física de Dios

En cuanto que a Dios lo descubrimos como el primer principio de identidad, distinto de los primeros principios de no-contradicción y de causalidad, ese descubrimiento más que a la física corresponde a la metafísica.

Porque, más que desde el universo y los principios predicamentales, lo alcanzamos al entender la creación y los principios primeros: al sentar la distinción entre la esencia del universo y su ser, su ser creado; y entre el ser creado del universo y el ser increado.

Por tanto, la denominada esencia física de Dios es, más bien, su esencia metafísica; entendiendo por metafísica el conocimiento de los primeros principios, que es la intelección de la creación del universo.

Y se puede pensar, ciertamente, que aquello que conocemos así de Dios, esa denominada esencia "física", que es más bien metafísica, es *la totalidad de las perfecciones en grado infinito*, y en su *simplicísima y absolutamente indivisible unidad,* como dice Millán Puelles.

Siempre que se tenga en cuenta que la de totalidad es una noción más bien modal; y que mejor es pensar la unidad divina de las perfecciones del ser como la identidad del existir, en que todas ellas se aúnan.

Porque no hablamos de perfecciones imaginarias o supuestas, como en la noción de ser infinito, ni de las perfecciones mixtas (con mezcla de imperfección). Sino sólo de las perfecciones puras del ser; las cuales son los trascendentales a que equivale, y que en el ser divino son idénticos con su ser.

De modo que *la simplicísima y absolutamente indivisible unidad de todas* las perfecciones divinas es su identidad: la identidad originaria del ser, que es el primer principio más importante.

Desde este punto de vista, Dios es la identidad de la existencia: ésta es su esencia metafísica. Y además, cabe suponer que esa identidad del existir incluye su interna plenitud.

Porque una actividad de ser idéntica consigo misma, no sólo consigue la realización de una esencia realmente distinta de ella, sino que consigue la completa y perfecta esencialización de su ser: *ipsum suum esse subsistens*; y esto es la *plenitudo essendi*⁷².

En todo caso, insisto, es ésa una actividad de ser que no comporta temporalidad alguna para tal realización, o que no sería alcanzable con ninguna clase de procedimiento temporal; y en ello se nota que la identidad del existir es la plenitud *originaria* del ser divino.

La esencia metafísica de Dios y el hombre

A lo que cabe añadir, además, que desde la antropología se alcanza que el ser divino es la plenitud existencial no de un modo ignoto, ni por infinito, sino por ser espiritual; Juan de santo Tomás, mejor que Scotto.

263

⁷² [Deus], qui non est aliud quam suum esse, [...] competit esse secundum totam essendi potestatem: TOMÁS DE AQUINO: Summa contra gentes I, 28, nn. 256. Licet autem ea quae sunt et vivunt, perfectiora sint quam ea quae tantum sunt, Deus tamen, qui non est aliud quam suum esse, est universaliter ens perfectum. Et dico universaliter perfectum, cui non deest alicuius generis nobilitas: Id núm. 259.

La infinitud, en efecto, es una plenitud ideal del ser; pero en la realidad, la plenitud del ser se encuentra en la vida del espíritu, es decir, en el entender y en el amar.

De manera que la denominada esencia "metafísica" de Dios, su plenitud interior, la intimidad personal de esa identidad originaria del existir, es su ser espiritual: un ser espiritual que posee la máxima vitalidad y libertad, superlativa respecto de la que encontramos en el entendimiento y el amor humanos.

De acuerdo con estos trascendentales antropológicos –el ser, el entender y el amar- se distinguen después las personas divinas en la originaria unidad de su identidad existencial.

Pero el universo físico no nos informa adecuadamente sobre el entender y el amar, sobre la realidad del espíritu; de ella tenemos noticia sólo por la antropología. De manera, que para entender adecuadamente la plenitud del ser divino, hemos de partir de la criatura personal y libre, no de la criatura natural y causal. Habría entonces que hablar de la esencia antropológica de Dios: de su esencia espiritual o de la esencia de Dios como un ser personal y libre.

Si se habla, en cambio, de esencia "metafísica" de Dios es por una idea de la metafísica como el conocimiento de la entera entidad, es decir, como el conocimiento general de todos los entes, y no sólo de los seres físicos.

Pero hay que precisar, entonces, que no hay un género común que abarque todos los entes: porque la metafísica se distingue de la antropología, como la persistencia de la coexistencia; y en cambio los géneros prescinden de las diferencias para homogeneizar, y competen al pensamiento negativo. Con esa clase de pensamiento el

hombre se intenta hacer presente la totalidad del ser y su plenitud, en particular con la noción de Dios como ser infinito.

Pero la plenitud e identidad originaria del ser son irreductibles a la presencia mental humana: el hombre no puede hacerse presente el ser divino; también esto se indica al señalar su carácter originario. Por eso algunos autores hablan al respecto de metafísica mínima⁷³; y por eso también dice Tomás de Aquino que sabemos que es verdad la proposición "Dios existe", pero que no conocemos completa y adecuadamente la existencia divina, la cual es idéntica con su propia esencia. En paralelo, tampoco el ser infinito, según Duns Scotto, es inteligible por el hombre.

Dicho con otras palabras. La identidad del ser es un primer principio. Y como un primer principio su interna plenitud se nos escapa, la damos por supuesta, como si ya supiéramos que incluye entendimiento y amor. La damos por supuesta si presumimos haberla conocido ya con la metafísica, que sólo advierte su carácter de origen; o bien si la pensamos como más allá del pensamiento, es decir como desconocida por ser infinita.

Pero entonces, además, mientras sólo nos movamos en el orden de los principios, la libertad humana, y la entera actividad del espíritu, sólo podrá entenderse también como un principio, otro principio más o un nuevo principio; eso sí: un principio espontáneo y subjetivo.

Pero si la identidad del ser es irreductible a la presencia mental humana, si no nos la podemos hacer presente por ser originaria, y a ella la metafísica sólo llega incoativamente, entonces cabe sospechar que no alcanzamos su interioridad, su interna plenitud, porque ésta

⁷³ Cfr. IRIZAR, L. B.: *El ser y su ser en Tomás de Aquino*. "Civilizar", Bogotá 9-16 (2009) 189.

es un futuro para la libertad personal: el destino de la persona humana. Se abre así el ámbito de la antropología trascendental.

Y entonces la identidad del ser no será sólo un principio, sino más bien un término para la libertad; pues encierra una interioridad personal, dotada de entendimiento y amor, que el hombre puede aspirar a alcanzar, pues es su destino.

Y, paralelamente, la libertad humana tampoco será algo del orden de los principios, un principio subjetivo; sino otra actividad de ser: que enlaza una anterioridad, la esencia humana -el disponer de una humana naturaleza-, con esa especial posterioridad suya que es su destino personal. Así nos abrimos a la libertad trascendental de la persona.

El constitutivo formal de Dios

Desde este planteamiento se puede aún precisar un poco más el constitutivo formal de Dios, entendido ya como ser espíritual.

La identidad originaria es la plenitud espiritual porque, mirado desde la esencia, aquella esencia que reclama la identidad con su existencia es la perfecta autognosis, puesto que exige identidad entre el conocerse y el cognoscente (y la perfecta donación interpersonal, que la exige entre el don, y el dar y aceptar de los que procede).

Y, mirado desde la existencia, aquélla existencia que se esencializa completamente es también la plenitud del espíritu... porque sólo en él cabe la perfecta fecundidad de la actividad de ser, que se ejerce sin límite ni medida, con absoluta libertad, en el ser increado, porque es su propia esencia.

Desde sus orígenes el ser se ha pensado como la génesis, el surgir, brotar o aparecer de algo. Así se forjó la noción de *physis*, la de *praxis akineseos*, e incluso la noción de *actus essendi* como acto intensivo y emergente, que es como la comprende Fabro. A esa génesis me refiero al hablar de la fecundidad del ser, de la actividad de ser. La libertad como un trascendental del ser es la plenitud de su fecundidad, no condicionada por nada.

La fecundidad del ser se expresa en el dicho *operari sequitur esse*. Pero se descubre, más en el fondo, al apreciar que la actividad de ser es la realización de una esencia que, si en las criaturas es realmente distinta de ella, en el acto de ser divino no. Sólo Dios es la esencialización perfecta y completa de su ser: *la esencialización absoluta y sin resquicios del ser*⁷⁴, que es así su propia esencia, idéntico con ella.

La limitación ontológica de las criaturas estriba, en cambio, en que su esencia se distingue realmente de su ser; porque la criatura es una actividad de ser que sólo consigue la realización de una esencia distinta de ella. Pero en el ser divino la actividad de ser carece de límites: y así la identidad del ser es la de una actividad interna y máximamente activa, plena y perfectamente fecunda, absolutamente libre, porque es su propia esencia.

Pues bien, en la vida material se da la reproducción, que es el acabamiento, la perfección; pero, al mismo tiempo, cierta limitación del crecimiento. Cuando se ha completado y no cabe mayor crecimiento, entonces acontece la reproducción: la generación de un doble, de otro similar a uno mismo en el que la vida continúa. Así ocurre la fecundidad del viviente material.

267

-

⁷⁴ POLO, L.: *El hombre en la historia*; pp. 99. La noción de *esencialización del ser* permite a Polo sugerir, en este mismo lugar citado, que el hombre esencializa el ser del universo; o que Jesucristo esencializa el ser de la persona humana.

Pero en la vida espiritual no hay reproducción; porque su crecimiento no tiene, de suyo, acabado ni limitación: el espíritu es lo realmente infinito porque es libre. Y por eso, cuando la actividad del ser espiritual no tiene la limitación ontológica de la criatura y es absolutamente libre, cabe la replicación: otro similar a uno mismo sin reproducción, sin duplicación ni división externa, sino dentro de uno mismo. Ésta es la fecundidad perfecta, la libertad del espíritu, en la línea de la creciente inmanencia del vivir, entender y amar que señaló Tomás de Aquino (*Contra gentes* IV, c. 11).

Y en ella está la sugerencia de entender la identidad como plenitud del ser, pues Dios es el viviente máximo y el ser absolutamente libre. A saber:

- que al ser espiritual perfecto compete, por intelectual, el generar un verbo personal al conocerse. El cognoscente y su conocerse, enteramente idénticos, son entonces generante de y generado en ese conocimiento, padre e hijo;
- y que al perfecto ser espiritual compete, por amante (o por la relación donal, un dar y su aceptación, que se establece entre el generante originario y el generado idéntico con él), la expiración entrambos de un espíritu también personal, e idéntico con aquellos de quienes procede: el don personal divino.

Al ser divino, como plenitud de la vida espiritual perfectamente fecunda y libre, conviene de ambas maneras la réplica personal dentro de la identidad del ser originario. Pero, siendo Dios la identidad originaria del ser, estas relaciones que la plena fecundidad de su espíritu suscita al conocerse y amarse, son personas que no

rompen la simplicísima unidad de Dios, pues son idénticas con el originario ser divino. En definitiva, el perfecto ser espiritual, el máximo viviente, es personal y libre; pero no unipersonal, sino tripersonal.

Por cuanto la plenitud de la existencia está en la actividad irrestricta del ser, en la perfecta fecundidad del espíritu, es decir, en la réplica interna que consigue el ser espiritual increado mediante el entendimiento y el amor, entonces la persona creada, que carece de réplica, está bien descrita por Polo como un ser *además*: un ser también espiritual, inagotable, fecundo y libre, que se desborda y añade siempre; aunque, por la susodicha limitación ontológica, carezca de réplica en su ser, y no esté dotado más que de una esencia distinta realmente de él.

El conocimiento humano de Dios

Estas sugerencias sobre el conocimiento positivo de la esencia de Dios, enfrentadas con la sola noticia del carácter originario de la identidad del ser, o con la sola idea de infinitud para expresar la plenitud del ser divino, se instrumentan mediante nociones que el entendimiento del hombre alcanza y entiende.

Lo que es compatible, en cambio, con el carácter progresivo del conocimiento humano, y con la orientación de éste a su destino; es decir, con la índole meramente incoativa del conocimiento humano de Dios, sea metafísico o antropológico, en esta vida: Dios es, en cualquier caso, insondable e inabarcable por el hombre.

Si Dios es la plenitud libre del ser y de la vida, la plena fecundidad de un espíritu que se conoce y ama perfectamente a sí mismo hasta el punto de replicarse interiormente en su ser, mediante su sabiduría y amor, entonces sólo Dios conoce comprehensivamente a Dios; porque entonces conocer a Dios es ser Dios, es ser su interna réplica: sólo Dios es la perfecta autognosis, y la completa autodonación; porque sólo Dios tiene en su interior esa doble réplica de sí mismo.

Cierto; pero esto el hombre lo puede saber, y orientarse desde tal noticia en busca de esa réplica de la que él carece.

10. LA CONVERSIÓN DE LOS TRASCENDENTALES PERSONALES

Cuando tratamos del hombre, tratamos de una criatura; por tanto de un ser carente de réplica. Pero como el espíritu es realmente infinito, o es inagotable y no tiene límites, la carencia de réplica tiene en ella su destino; porque esta carencia no impide la búsqueda de la réplica y la esperanza de su encuentro, con los que la persona creada se remite libremente al creador.

En esta remisión a su destino último culmina la existencia personal y, por tanto, su autognosis; y se entiende mediante la conversión de sus propios trascendentales. Veámoslo.

En las criaturas, decimos, no se da la identidad del ser, ni, por tanto, la del perfecto autoconocimiento; por su parte, el amor (el espíritu, la vida que nace del intelecto, el don) tampoco en las criaturas es algo personal, sino esencial. Por esta razón la intersubjetividad es un problema para la autognosis humana.

Porque la autognosis posible a una criatura es un acto noético, el hábito de sabiduría, distinto del intelecto personal. Un acto, por tanto, que no es el de ser, ni una relación interna suya; sino, a lo sumo, una interna cualificación o disposición de él, que le permite establecer relaciones con otros seres, en las que se manifiesta su coexistencia con ellos.

Los hábitos, en efecto, son, en cierto modo, relaciones (y también tenencias y posesiones); pero no subsistentes, sino distintas del subsistente. Incluso los hábitos entitativos, innatos, serán "relaciones" existenciales, tipos de la coexistencia personal; pero

distintas de la persona: serán cierta continuación de su coexistir radical hacia la coexistencia con otros seres.

En suma, con el hábito de sabiduría se alcanza la transparencia del intelecto personal, ciertamente, y luego los demás trascendentales antropológicos; se alcanza, en definitiva, la persona. Pero el saber humano se distingue de ella: no es su réplica.

Lo que, por lo demás, constituye –como decimos- la libertad como un trascendental de la persona creada (pues entre el ser y su saber se abren distintas flexiones posibles).

La carencia de réplica de la persona humana

El concepto de *réplica* es actual y se usa en diversas ciencias; por un ejemplo que todos entendemos, la división celular para el crecimiento requiere la replicación del ADN, y hablamos también de las distintas réplicas de un terremoto, etc.

En esta autognosis el concepto de *réplica* se emplea para designar a *otro semejante* a uno mismo: la semejanza caracteriza la intención intelectual, y la alteridad la volitiva; porque el entender y el amar son los trascendentales superiores de la persona y la plenitud de la existencia.

El hombre no encuentra en su sabiduría, al alcanzar su propia transparencia, otro semejante a sí, la segunda subjetividad dentro de su autognosis (que sería entonces perfecta); sino que su saber es un acto noético, un hábito innato, distinto de sí mismo.

Esta distinción es, en el plano del entender, del intelecto personal, el paralelo a la carencia de réplica del coexistente personal. Todos los trascendentales antropológicos son duales por esta carencia de réplica.

a) Dúplica y réplica

Entonces, y para diferenciarlo de este concepto de réplica, hay también que restringir el hegeliano concepto de dúplica, un doble de uno mismo: para aplicarlo, en un uso suyo más débil, sólo a aquellos referentes que la persona humana busca y encuentra como su *alter ego*, a fin de suplir parcialmente la réplica de que carece, o de paliar en parte esta carencia; sustitución legítima en algunos casos y en otros no, según si la dúplica es compatible con la réplica o la reemplaza enteramente.

Pues, aunque la persona humana carezca de réplica, encuentra otros semejantes a sí misma; o más bien, hasta cierto punto similares a ella:

- Ante todo, en los demás seres humanos, pues el hombre es un ser social; en concreto la voluntad humana es obviamente intersubjetiva, pues hay bienes que es imposible o vano querer individual y aisladamente.
- Muy en particular las personas encuentran su doble, además, en alguno particular de los restantes seres humanos, como en el esposo, el amante, el jefe, el hijo o el amigo.
- Y hasta en el mismo Dios creador del universo, primer principio y fundamento último de todo.

En efecto: en la religión (*re-ligación* con el poder de lo real, al decir de Zubiri) el hombre encuentra con frecuencia una cierta dupla de sí, tal que Dios es su referente básico: el ilimitado poder de lo real, en que el hombre se desenvuelve.

Pero, con todo, me permito observar que al hombre no le basta encontrar un doble de sí, un referente básico, en el ser originario. Porque Dios no es sólo el principio primero omnipotente, el poder de lo real y su último fundamento; sino que Dios es un ser espiritual, que tiene su propia intimidad.

Por este motivo Dios no sólo es origen, sino también destino del hombre. Y por eso el hombre puede aspirar a penetrar en su intimidad, a conocerla, a descubrir su saber; es decir, a buscar en éste la réplica de que carece su autognosis (esto lo permite especialmente el cristianismo; y, por eso, el cristianismo no es una mera religión).

Estas dúplicas, en todo caso, como cualquier otra realidad del orden de la manifestación esencial, operativa, del hombre, no le pueden ocultar el hecho de que la persona humana carece de réplica, y el que tales duplas se distinguen de ella; y por lo mismo, el que no pueden constituir el destino de la persona⁷⁵, ni la culminación de su autognosis.

b) Inadvertencia moderna de la carencia de réplica

La carencia de réplica del hombre, con todo, no es algo negativo o vergonzante; es, simplemente, el sello creatural del ser personal humano. Máxime, porque la réplica existe en el ser divino; y porque entonces cabe plantearse la búsqueda de esa réplica.

Lo denigrante sería más bien lo contrario: creer que es una réplica del sí mismo personal -de uno mismo- lo que no lo es; y confundir las duplas a que el hombre se remite, puesta su índole

⁷⁵ Cfr. al respecto FALGUERAS, I.: *Hombre y destino*. Eunsa, Pamplona 1998.

creada, con la réplica personal que reclama, y a la que puede aspirar.

Esto ha ocurrido en el pensamiento moderno: que tras el descubrimiento del carácter trascendental de la antropología, deslumbrados por la superioridad del espíritu -que, como decimos, demanda su autognosis-, se ha ocultado una cierta pretensión de sí mismo -como si el hombre pudiera encontrarse en sus obras-, que parece confundir al hombre con Dios, o que diviniza al hombre ignorando su ser creado.

Feuerbach opinaba, al respecto, que Dios no es más que el hombre sublimado; pero tal sublimación del hombre no es *la verdadera esencia de la religión*, como él decía, sino más bien lo medular de la antropología moderna.

Porque en ella se ha propuesto que el hombre se alcanza a sí mismo, alcanza su identidad, bien en términos cognoscitivos (Hegel), volitivos (Nietzsche) o afectivos (Heidegger); como si en alguna de esas dimensiones operativas del hombre la persona alcanzara una réplica de sí: se encontrara finalmente consigo misma.

El mismo concepto de autorrealización ahí presente, lograda del modo que sea, es incompatible con el ser creado de la persona; que a quien remite es al creador, puesto que es ininteligible sin él.

Pero -insisto- es esa idea de autorrealización la que está detrás de la propuesta hegeliana del sujeto que se reconoce en la idea absoluta; o de la idea nietzscheana del artista que se cobra entero en su obra; o de la heideggeriana de un *da-sein* que se encuentra a sí mismo, bien ante la muerte (la posibilidad de la imposibilidad) o diversamente según sus distintos estados afectivos, epocales, ligados a las diferentes manifestaciones del ser: como en el aburrimiento, o en la angustia (en la que lo ente se revela en su entera totalidad).

Mas en la criatura, repito, se distinguen su ser de su esencia, de su obrar. De ahí la carencia de réplica del hombre: que en su autognosis establece la dualidad metódico/temática de su saber: la diferencia entre su ser (el tema de su saber de sí) y su conocer (el método con que lo alcanza, que es el hábito de sabiduría).

La acusación a la autognosis de narcisismo

En punto a la autognosis, esta deriva moderna a encontrarse en la propia acción -la pretensión de sí del hombre-, que ignora la carencia de réplica del intelecto personal, tiene una crítica afamada: consiste en tildar de narcisismo a la aspiración al autoconocimiento propio. En el narcisismo se plasma la ignorancia de que el saber sobre sí del hombre, en cierto modo su imagen, no es su réplica.

Como en la idea básica de esta autognosis, y en el desmenuzamiento de su temática que la dividía en tres partes, se propone dirigir el saber humano hacia sí mismo, y elevarlo desde el conocimiento de las operaciones hacia el yo, y luego hasta el conocimiento del propio ser personal; conviene por todo ello prevenirse de la acusación de narcisismo.

En efecto, retirar la mirada de las cosas para dirigirla hacia uno mismo pudiera parecer algo oblicuo, y egocéntrico. Pero se basa en que el ser cognoscente del hombre es algo espléndido, elevado y muy digno: más eminente que cualquier objeto conocido en cuanto que tal; el conocer, decimos insistentemente, es superior a lo conocido.

La referencia a Narciso es entonces, también desde este punto de vista, muy oportuna: porque se trataba de un joven muy guapo. El mito griego de Narciso reza que era un hombre muy hermoso, hijo de una ninfa -una de las diosas de las aguas- y de un dios del río. Al nacer, sus padres consultaron a un adivino que emitió el siguiente augurio: *vivirá larga vida si no se contempla a sí mismo*; es decir: verá, verá mucho, pero no podrá verse.

Por su excelencia, cuando llegó a joven, y sintiéndose superior, Narciso rechazaba el amor y despreciaba a ninfas y mujeres; las cuales pidieron venganza a los dioses.

Y así ocurrió: que un día de calor, después de una cacería en el campo, Narciso sintió sed y tuvo ganas de beber. Se inclinó sobre las aguas cristalinas de un remanso del río, y en ese momento contempló su rostro reflejado en el agua: le pareció tan bello que se enamoró de él; y no pudo apartarse de su contemplación, hasta morir en esa postura reclinada. Fue el castigo divino.

En el lugar de su muerte brotó una flor que hoy en día lleva su nombre.

El saber sobre sí del hombre -que permite el encuentro de la transparencia del intelecto personal- no constituye una réplica de la persona; sólo es como su imagen en las aguas, o en la luz, que así brillan abriendo el ámbito de la interioridad, eventualmente vacío si se consuma en sí mismo: la transparencia permite el espejismo.

Creer lo contrario, encerrarse en aquél saber sin admitir otro superior es narcisismo: confundir una imagen con la realidad. Porque la persona humana carece de réplica: su saber sobre sí no es otro semejante a la persona; pero, precisamente por ello, el hombre puede buscar la réplica y orientarse hacia ella.

Si el intelecto humano carece de réplica en su sabiduría, o si su propia transparencia le puede inducir al espejismo de considerar su autognosis definitivamente culminada y entonces incurrir en narcisismo, lo cierto es que la réplica se da: en la identidad intelectual del ser absolutamente se-cognoscente. Y si se da, el intelecto personal podrá entonces buscarla; libremente, como a las demás temáticas de su saber, pero podrá buscarla.

El conocimiento de Dios como culminación de la autognosis

Alternativamente a esa búsqueda, tenemos que considerar también un punto concreto con cierto peso, o que resulta demasiado atractivo como para ignorarlo. Es el *desiderium naturale videndi Deum* que, según la tradición, caracteriza al intelecto humano.

De acuerdo con él, cabe pensar que la culminación de la vida intelectual del hombre no estriba en la perfecta autognosis, sino en una implementación del objeto de su conocimiento: en la visión de Dios mismo. Y así, dice san Ireneo: *la vida del hombre es la visión de Dios* (*vita hominis visio Dei: Adv. Haer.* IV, 20, 7).

Cuesta oponerse a tan noble propuesta, pero aún es posible mantener, frente a ella, el aristotelismo gnoseológico y el ideal de la autognosis.

La disyuntiva que la autognosis plantea a ese enfoque es clara: si el intelecto humano busca a Dios, o bien se alcanza y se busca a sí mismo; si culmina en el conocimiento de Dios, o consiste en entenderse a sí mismo (eso sí: con la sabiduría divina, mejor que con la propia sabiduría).

La aparente objeción que presenta el conocimiento de Dios contra el ideal de la autognosis es precisamente que constituye su antítesis: la prioridad del objeto conocido, Dios. Se acepta esa afirmación platonizante, según la cual es superior lo conocido frente al conocerlo, por un excelente motivo: en atención a la majestad del

ser divino, y al interés humano por conocerlo. Pero este motivador enfoque no puede distraernos de la eminente realidad del conocer, y por ello requiere ser precisado.

De este modo: Dios no puede reducirse a un mero objeto de conocimiento; Dios es un ser viviente, que consiste en la visión y sólo en ella se le encuentra. Dios es sujeto cognoscente, el supremo cognoscente, el perfecto se-cognoscente.

Y, por eso, si hablamos de llegar a conocerle, habrá que hacerlo sin reducirlo a mero término objetivo colocado frente al conocimiento del hombre: a un tema dado, o a algo simplemente puesto como conocido por el humano cognoscente. Ésta es la tercera tesis de esta doctrina de la autognosis: que Dios no es tema del saber humano, sino un saber superior al humano.

A Dios no lo encontramos tanto como término final de nuestra actividad cognoscitiva, cuanto -al menos- previamente; es decir, en el mismo ejercicio de ésta: como luz que la intensifica y eleva a plenitud.

Porque, como Dios es el cognoscente de sí, sólo Dios conoce a Dios: pues Dios es su propio conocimiento. Dios en cuanto que Dios es, con toda precisión, quien se conoce a sí mismo plenamente, en identidad con su conocerse; por eso no cabe conocerle fuera de él, o al margen de su conocer. Porque, como Dios es su conocerse, o el ser que se conoce a sí mismo íntegra y perfectamente, entonces sólo Dios conoce a Dios. Y por tanto sólo en él, con él o desde él, puede alguien conocerle.

Es falso, por tanto, el ontologismo de Malebranche: la afirmación de que el hombre es capaz de ver a Dios, y de ver todo lo demás en Dios. Ver a Dios enfrenta a la propia visión con Dios: la distingue y separa de él.

Lo cual concuerda con la mencionada posición de Tomás de Aquino cuando afirma que las vías demostrativas de la existencia de Dios sólo concluyen que es verdad la proposición *Dios existe*, pero no alcanzan el conocimiento de la esencia divina; porque la esencia divina trasciende al hombre. De la identidad del ser, decimos aquí, sólo sabemos que es originaria; su intimidad, en cambio, es la réplica que el hombre puede buscar, la perfecta autognosis.

Si esto es así, quizás para hablar del conocimiento humano de Dios, tendríamos que expresarnos como lo hacía el maestro Eckhart: *mi ojo y el ojo de Dios son un solo y mismo ojo, una sola y misma visión, un solo y mismo conocimiento*⁷⁶. En el fondo del alma, en el *abditum animae* del hombre noble, debe nacer el mismo hijo de Dios, el verbo divino; sólo así el hombre podría conocer a Dios.

Ver la faz de Dios, entonces, o ver a Dios cara a cara, tiene que ser verle tal y como él se ve a sí mismo, con su propia mirada; si al hombre se le otorga el verbo personal divino.

En otro caso, las objeciones de Sartre a la mirada indiscreta (que cosifica a los demás al hacerlos, siendo sujetos, objetos de una extrínseca atención), tendrían una especial vigencia para el conocimiento humano de Dios.

Por consiguiente, el pleno conocimiento de Dios que el hombre puede aspirar a tener no puede ser creado: un acto humano; porque *nadie jamás vio a Dios como él es*, según dice la *Biblia* (*Deum nemo vidit umquam uti est*; cfr. *I Tim*. 6, 16. *Io*. 4, 12).

Y es que el conocimiento de Dios, estamos diciendo, es realmente el verbo personal de Dios, es el hijo de Dios.

Y por tanto, lo que hay que decir más bien es que si al hombre le cabe en algún caso conocer a Dios tal y como él es, será porque

_

⁷⁶ Sermón *Qui audit me, Pred.* XII, ed. Quint.; XCVI, ed. Pfeiffer.

dicho conocimiento le es otorgado al hombre por el mismo Dios, por el propio hijo de Dios. Como también dice la *Biblia*: *nadie conoce al padre sino el hijo, y aquél a quien el hijo quisiere revelárselo* (*Lc.* 10, 22; *Mt.* 11, 27).

El conocimiento de Dios, ciertamente, y por ser Dios mismo, ha de otorgarlo él, depende de él; y no propia y exclusivamente del hombre.

Desde todas estas observaciones se aprecia que la oposición entre conocer a Dios y conocerse a sí mismo se plantea si del conocimiento sólo se toma su vertiente temática: o se conoce a Dios, o se conoce uno a sí mismo.

Pero Dios no es un mero tema del conocimiento. Porque, considerando que el conocimiento es dual, método y tema, parece claro que si Dios fuera el tema de un acto de conocimiento humano, conocerle sería algo añadido desde fuera a Dios; algo imposible. Y, a la inversa, también parece claro que, desde el punto de vista metódico, conocer a Dios es el mismo Dios.

Por tanto Dios no puede ser el tema del saber humano; más bien, el tema del saber humano es el intelecto personal, que consiste en saber de sí, del propio ser personal. Pero el hombre puede aspirar a conocer ese tema, a conocer se, con la sabiduría divina, que es el mismo Dios; y, por tanto, a conocerle tal y como él es y se conoce, y a conocer desde él todo lo cognoscible.

De modo que, de acuerdo con la reversibilidad metódico/temática propia de la transparencia del intelecto personal, el verbo personal divino es el tema del intelecto personal humano... en tanto que éste conoce su sabiduría, que en ese caso será la propia sabiduría divina.

Con todo, la sabiduría divina sólo le puede ser concedida al hombre por Dios. Como entre los seres intelectuales puede mediar comunicación, lenguaje, también Dios podrá comunicar al hombre su sabiduría, su verbo personal, su palabra.

Lo cual sólo puede acontecer en el ámbito de la coexistencia entre criatura y creador; es decir, dentro del juego entre la libertad personal y la divina, y de la fecundidad del recíproco amar donal entre ambos; en suma, en el plexo de la relación interpersonal en que aquella coexistencia se manifiesta.

Aquí está la conversión de los trascendentales personales. Si el orden entre ellos, de acuerdo con la doctrina poliana y con la verdad, es coexistencia, libertad, entendimiento y amar; aquí nos aparecerán más bien en otro orden: entendimiento, libertad, coexistencia y amar. Porque, al estudiar la autognosis, partimos ya del intelecto personal; pero no es una diferencia más que expositiva.

En cualquier caso, a la autognosis interesa especialmente la conversión de los trascendentales superiores: la del intelecto personal con el amar donal interpersonal; eso sí: una conversión libre, propia del coexistente personal. Sin esa conversión la autognosis humana no puede culminar.

En definitiva, la autognosis humana y la divina son heterogéneas; porque la divina es interpersonal, mientras que la humana no. La autognosis humana, con alcanzar la propia transparencia del intelecto personal, no es perfecta: carece de la identidad interpersonal que el autoconocimiento absoluto requiere.

Pero, con todo, se mantiene el que *toda conciencia exige dúplica*; y el que, por ello, la autognosis humana es relativa; tal que, como la de todo intelecto creado, requiere la del creador.

Pero, como el conocimiento de Dios es Dios mismo, la réplica del cognoscente excede al hombre; que, en su búsqueda, ha de terminar por acudir al amar donal interpersonal: al dar a la espera de reconocimiento y aceptación.

El intelecto personal y la libertad trascendental

La carencia de réplica, un indicio del ser creado del intelecto personal, no anula la inagotable fuerza de la autognosis, la inacabable actividad libre del intelecto personal, sino que la impele a buscar la réplica de que carece, allende su propia sabiduría; incluso deponiéndola, o prescindiendo de su sentido metódico.

Más allá y por encima del propio saber está el saber divino; que es personal, viviente: imprescindible para completar y llevar a su culminación la autognosis. Ese saber es, finalmente, el tema propio del intelecto personal, el que le cabe precisamente en cuanto que se distingue de su propia sabiduría, y es sin embargo se-cognoscente; y el que permite mantener su dimensión temática, aun depuesta su dimensión metódica.

La carencia de réplica del intelecto personal, como intelecto creado, es equivalente a la distinción entre el hábito de sabiduría y el intelecto personal, o a la dualidad metódico/temática de su saber, que muestra su transparencia.

Pero, en cambio, alcanzar la propia transparencia carente de réplica, y buscar la réplica personal de que se carece, no son equivalentes: son dos extremos distintos y separados; que plantean el problema de su conexión.

Pues lo primero, la transparencia del intelecto personal, se ciñe al ser creado de la persona humana; mientras que esto segundo, la búsqueda de la réplica, incide en el lema hegeliano de que *toda conciencia exige dúplica*; ya que apela a la intersubjetividad. Y, como arranca del entendimiento creado, lo que busca es el entendimiento increado: el conocer que es réplica de un cognoscente, el verbo personal divino.

Como alcanzar la transparencia del propio intelecto personal y buscar el tema que a tal intelecto conviene (la réplica personal: la plenitud de la sabiduría y de la autognosis) son dos cosas distintas, entre ellas no hay una conexión necesaria.

¿Cómo podría haberla, si el ser personal es libre? La orientación en busca de la réplica, si es personal, tiene que ser libre y no necesaria (no menos que el alcanzar la propia transparencia, o el iluminar los propios actos cognoscitivos de la inteligencia, u otros temas externos a ella).

Porque, tal y como ya hemos sugerido, la libertad trascendental de la persona humana estriba en la dualidad entre el intelecto personal y su saber, con la pluralidad de flexiones que esa dualidad metódico/temática permite: alcanzar la propia transparencia, extender el saber hacia fuera, o buscar la réplica personal.

El saber humano, en efecto, es dual (con la dualidad entre su método y su tema), y por eso es trascendentalmente libre: porque método y tema se articulan de modo flexible. El intelecto personal puede ocuparse de sí, y profundizar en su interior, o bien encontrar algo fuera (temas insolidarios con su valor metódico). El saber humano, fuera de la autognosis, es extrovertido; aunque no alienado, como dijo Hegel: porque la persona es generosa. Y puede también, aunque esto no se le ocurriera en absoluto a Hegel (que admite la identidad final sujeto/objeto, en lugar de la dualidad metódico/temática), no conformarse consigo, con su propio saber;

sino deponer su alcance metódico manteniendo su sentido temático, y buscar así un saber superior; de eso se trata ahora.

Añadiendo, tan sólo, como una puntualización, que esta libertad del intelecto personal desborda el leibniciano principio de razón suficiente, al distinguir el ámbito interior del ser personal respecto del exterior de los primeros principios de la realidad; que, por lo demás, tampoco se reducen a ser el fundamento de la humana razón, como ya dijimos.

Esta puntualización evita los evidentes problemas que tiene Leibniz para compatibilizar la sabiduría divina con la libertad humana en su *Teodicea*. En cambio, la libertad personal activa la búsqueda de la réplica personal, convirtiendo (en busca de reconocimiento y aceptación) el intelecto personal en el amar donal interpersonal. Sin esa conversión, la culminación de la autognosis y el acceso a la sabiduría divina serían imposibles.

En efecto. Polo dice que el abandono del límite mental termina; porque, cuando alcanza el *ser además* de la persona humana y la transparencia de su intelecto personal, llega a cierta culminación y no da más de sí; cediendo el paso a la búsqueda de la réplica personal, la cual desborda el alcance del método. El abandono del límite cede el paso y es desbordado, porque la actividad libre de la persona humana, en cambio, no es sólo metódica, y no termina nunca: la persona es siempre *además*, inagotable, inacabable.

La metodología poliana, como cualquier otra metódica intelectual, culmina, y por tanto no agota el ascenso en la autognosis; pero la autognosis no culmina con el agotamiento del método, porque la persona no acaba sino que se abre más allá de su propia sabiduría y persigue el reconocimiento y aceptación divinos para la obtención de la réplica.

Y es que la transparencia del intelecto personal, con ser una gran luz, la propia luz mental, la propia sabiduría, no es la luz superior con que puede ser iluminado nuestro propio ser personal, ni constituye el saber supremo sobre sí mismo que el hombre puede alcanzar.

La coexistencia de la criatura personal con el creador

Pues bien: aunque la carencia de réplica y su búsqueda sean dos cosas distintas, o aunque al método noético siga la inagotable actividad de la libertad personal, hay entre ambas una vinculación, tanto lógica -o quizá metalógica- como antropológica, que hay que apreciar; porque no sólo apela a la libertad trascendental del coexistente personal, sino también y sobre todo a la conversión de los trascendentales antropológicos superiores: la del intelecto personal con el amar donal interpersonal.

Si toda conciencia exige dúplica, el saber de sí de un intelecto creado remite a la autognosis perfecta del creador. Por tanto, la búsqueda de la perfecta autognosis acontece en el plexo de la coexistencia criatura y creador, y se manifiesta en el plano de las relaciones interpersonales entre ellos.

La autognosis humana y el perfecto autoconocimiento divino son, ciertamente, heterogéneos. Y, aunque en la misma autognosis hay el requerimiento de su perfecta culminación, ambos dos -dado que conocer a Dios es el mismo Dios- sólo parecen comunicables en función de esa susodicha coexistencia.

El conjunto de los trascendentales personales es, pues, el ámbito en el que cabe plantear la completa culminación de la autognosis, y una consecuencia obvia de abrirla a la intersubjetividad.

En realidad, la persona humana se abre a la intersubjetividad antes de esa culminación; y desborda ya con la misma sociedad su naturaleza; que pasa entonces a ser, más que fin, punto de partida del destino personal.

En esta línea de consideraciones, los tres postulados de la *Crítica de la razón práctica* kantiana remiten el hecho moral, el ámbito de la conducta humana, al orden de la coexistencia del hombre con Dios.

Y en una línea de consideraciones semejantes, Tomás de Aquino rechaza que el hombre pueda lograr su fin último sin la ayuda divina, sin la amistad con Dios (cfr. *Summa theologiae* I-II, 5, 5 ad 1).

Pero es que la ayuda divina, y esa amistad, puede impetrarse y esperarse, no sólo postularse; mas ello sólo es pensable si se comprende la radical coexistencia entre la criatura personal y el creador, la libertad trascendental y, especialmente, el amar donal interpersonal; con las consiguientes relaciones interpersonales, amistosas y religiosas, que la manifiestan.

La donación interpersonal

Es preciso referirse especialmente a la índole donal de la persona⁷⁷ para enfocar bien el ámbito de la coexistencia entre la criatura y el creador; puesto que, sin ella, no cabe plantear el intelecto como un trascendental del coexistente personal, y así abrir

287

⁷⁷ Sobre ella cfr. FALGUERAS, I.: "Aclaraciones sobre y desde el dar"; en FALGUERAS-GARCIA (coords.): *Antropología y trascendencia*. Universidad, Málaga 2008; pp. 51-82.

su autognosis a la intersubjetividad que requiere para alcanzar su plenitud.

Y en la estructura de la donación interpersonal se distinguen, según Polo, el dar, el don y el aceptar.

Ricoeur, por su parte, habla de dar, recibir y devolver⁷⁸, marginando el don; lo que quizás impide elevar la estructura donal al orden trascendental, o descubrir en ella la distinción real de esencia y ser.

Pero, en todo caso, ambos dicen además que el aceptar es más que el solo recibir; y, finalmente, ambos dicen también que el intercambio donal requiere mutualidad.

Importa de todo ello destacar esto último: que sin aceptación no hay donación, pues sin ella dar sería más bien imponer. Al señalarlo se manifiesta al carácter relacional, mutuamente correspondiente, de la índole donal de la persona.

Según ese carácter, el don es aceptado; y aceptarlo es de nuevo dar, corresponder: devolverlo a la espera de su recíproca aceptación.

Mediante esta reciprocidad y continuidad, por ser -en último término- propias del coexistir personal, se convierten el entender y el amar personales; y ello permite enlazar la transparencia intelectual y el dar donal, o la carencia de réplica con su busca.

Puntualizando, previamente, que el amar donal es personal, un trascendental antropológico, mientras que el amor es sólo una dinámica esencial, el despliegue de la voluntad. Porque amar no consiste sólo en la dirección u orientación al bien, sino en la relación donal con otra persona. El dar y el aceptar median entre las personas; de manera que, a la postre, el amar es interpersonal.

⁷⁸ Cfr. *Caminos del reconocimiento.* Trotta, Madrid 2005; p. 248.

Y esa relación interpersonal del coexistente es precisa a fin de conectar la propia sabiduría con la sabiduría divina para la plenitud de la autognosis; o para vincular el hábito innato superior del hombre con el afán de réplica que el autoconocimiento engendra cuando se abre a la intersubjetividad.

De este concreto modo.

Si, como decimos, no hay donación sin aceptación, ni viceversa; entonces habrá que entender el intelecto personal, por ser creado, como un don aceptado.

Que, por su parte, aspira también a dar, y a que finalmente su don sea aceptado.

Así se comprende que la plenitud cognoscitiva del hombre (poseer la sabiduría divina: conocer se desde ella, y así conocer a Dios tal y como es, y desde él conocerlo todo) y la plenitud intersubjetiva de la autognosis (la réplica de un ser se-cognoscente) sean dádivas divinas, pues remiten al verbo personal de Dios; que el hombre sólo puede de momento buscar, además de impetrar y esperar.

Pero lo serán como aceptación del dar humano y del favorable juicio divino sobre sus dones; y de acuerdo con la fecundidad propia del dar aceptado.

La aceptación del propio intelecto personal, como intelecto creado, induce entonces a esa donación: a deponer el propio saber para buscar la réplica de que se carece.

Y la esperada aceptación divina de esta donación elevará al hombre hasta la réplica del ser divino.

De esta final aceptación depende la perfección final de la autognosis, el conocer*se* desde Dios; pues de ella depende la

posesión del verbo personal de Dios, el conocimiento de Dios tal y como es en sí mismo, o la visión facial de Dios.

El cristianismo

Entre el creador y la criatura personal, que es radicalmente coexistente, median entonces relaciones interpersonales, que son además requisito para la culminación perfecta de la autognosis. Pero entonces, entiendo que el cristianismo tiene algo que decir al respecto.

La fe cristiana confiesa, en efecto, que Jesucristo es el verbo de Dios hecho hombre; es decir: la sabiduría de Dios encarnada, y puesta al alcance del ser humano.

No sólo una muestra evidente de relación interpersonal entre el creador y la criatura intelectual, la revelación, sino que además Cristo salva la distancia entre la autognosis humana y el perfecto autoconocimiento divino. Si sólo Dios conoce a Dios, puesto que Dios es su conocer*se*, ahora, dada la encarnación del verbo divino, también el hombre puede conocer a Dios.

Más que una religión, entonces, una mera relación del hombre con el ser originario, el cristianismo es una revelación de la intimidad de Dios al hombre: la completa manifestación de Dios en su hijo.

Aunque todas las religiones procedieran de una primitiva revelación divina, y por tanto también se encuentre en todas ellas en algún grado la sabiduría de Dios (Panikkar), en Cristo esa revelación alcanza su plenitud: porque es el mismo hijo de Dios, su verbo personal encarnado; y esto distingue al cristianismo de las religiones.

Lo cual comporta paralelamente la elevación del hombre al nivel de Dios, la que permite al hombre el acceso al mismo Dios, a su interioridad, a Dios tal y como es en sí mismo. Dios no es ya una mera dupla del hombre, o el fundamento que le asegura en las encrucijadas de su vida en el cosmos; porque Dios es el destino de la persona humana: en su verbo personal está la réplica que el hombre busca, y el hombre puede ya acceder a ella. Cristo es la sabiduría que el hombre busca.

Así se entiende la puntualización que el evangelio de san Juan aporta a la tesis de san Ireneo acerca del fin último del hombre que antes hemos mencionado. Ésta es la vida eterna: que te conozcan a ti, único Dios verdadero... y a Jesucristo al que enviaste (haec est vita aeterna: ut cognoscant te, solum Deum verum... et quem misisti Iesum Christum: Io XVII, 3).

Si, de acuerdo con la heterogeneidad entre el intelecto creado y el divino, el hombre no puede alcanzar su plenitud cognoscitiva (el conocimiento de Dios) ni su perfecta autognosis (conocer*se* definitivamente, desde Dios) sin el verbo divino (la réplica del ser secognoscente); ahora podemos añadir que, muy posiblemente, sin Cristo, sin la encarnación del verbo de Dios, éste no sería enteramente accesible al hombre.

El juicio divino

Contando siempre que, en medio de esta secuencia que convierte el intelecto personal con el amar donal, están los dones humanos, y su aceptación por parte de Dios; porque, como *el hombre no puede conferir carácter personal al don, Dios ha de ratificar los dones humanos; por eso se habla de juicio divino (Antropología trascendental,* I, p. 228, nt. 49).

Puesto que si el conocimiento de Dios por parte del hombre es una dádiva divina que nos trae su hijo, comportará, como hemos dicho (por la reciprocidad del dar), la aceptación del hombre por parte de Dios; y éste es el juicio divino.

El juicio divino se refiere a la esencia de la persona humana, a sus obras con las que personaliza la naturaleza recibida; pero no incluye en cambio el ser personal, porque éste, al ser creado por Dios, conlleva de suyo y muestra su aceptación.

El juicio divino es inexcusable; y sin él la persona humana no se conocería: escaparía a sí misma, y sería incomprensible. Porque la verdad última de cada persona humana remite a una sabiduría mayor que la propia. El existir personal se corresponde con la persona en cuanto que conocida por Dios⁷⁹, el cual al conocerla la hace ser; en cambio, la persona humana se alcanza a sí misma sin consumación: es la transparencia del intelecto personal, su saber de sí. Por eso el hombre depone su propio saber, en busca de la sabiduría divina.

Con todo, el juicio divino, saber cómo es conocido el hombre por Dios, no es un obstáculo, sino un definitivo favor: el medio que encauza la autognosis hacia su meta final, hacia la perfección del autoconocimiento.

De manera que está en manos de Dios, tras el juicio sobre la vida de la persona humana, conceder al hombre la réplica que busca y pide, y de ese modo elevarlo hasta sí y concederle la sabiduría suprema, la culminación de su autognosis.

⁷⁹ Puesto que Dios hace ser al cognoscente humano, sólo el conocer a Dios abre el conocer humano a su realidad... Para que el hombre se conozca es preciso que exista como conocido, y no al revés (es el texto citado de la Antropología trascendental de 1972, inédita). De acuerdo con ello puede afirmar que *la persona conoce a Dios en tanto que conoce como Dios la conoce. Antropología trascendental* I, p. 226.

Conocer es conocer*se*, porque todo entendimiento es secognoscente. De acuerdo con ello la culminación de la autognosis humana consiste en conocerse con la misma sabiduría divina. Como esta culminación es dual, sus dos miembros reversibles son el juicio divino, el reconocimiento de la criatura por Dios, y la visión facial de Dios a cargo del intelecto personal; son el método que alcanza el tema, y el tema solidario con el método: el verbo personal divino en el intelecto creado.

EPÍLOGO

En definitiva, creo que esta autognosis rectifica el ideal hegeliano de la autoconciencia en atención a la filosofía de Leonardo Polo.

Además, detrás de ésta última encuentra la doctrina de Tomás de Aquino sobre la trinidad divina; en particular, la dualidad de personas que requiere la autognosis perfecta.

De esta doctrina tomista se asumen entonces dos ideas, claves para plantear correctamente la autognosis, rectificando el idealismo moderno:

- La noción de réplica, que es evidentemente superior al reconocimiento hegeliano del sujeto en la totalidad objetiva.

 Pues entonces la autognosis se abre a la intersubjetividad, y culmina en la réplica; que el hombre en esta vida sólo puede buscar, pedir y esperar (o creer que, efectivamente, se encuentra en Cristo).
- E, inversamente, la dualidad metódico/temática que corresponde al conocer creado, precisamente por carecer de réplica.

Esta dualidad impide la reflexión cognoscitiva, y explica todo el progreso en la autognosis: desde la operación ejercida, pasando por los hábitos adquiridos e innatos, hasta alcanzar la transparencia del intelecto personal; el cual tras alcanzarla se

trueca, deponiendo su valor metódico, en la búsqueda de la réplica, es decir, de la perfecta autognosis.

La dualidad metódico/temática de la sabiduría humana, o la distinción entre el intelecto personal y su saber de sí, constituye la libertad trascendental del ser personal. Pues, en efecto, la vinculación del intelecto creado con la identidad intelectual, su búsqueda y eventual posesión, como con cualquier otra temática, es personalmente libre.

Y la libertad de la persona humana, por estar referida a Dios, desborda toda predeterminación y acotamiento, y es indicio de que el existente personal es inagotable, un *ser además*.

La libertad intelectual

De modo que tenemos lo siguiente:

- a) La autognosis de la inteligencia parece mostrar que ésta:
- primero ejerce su operación, oculta cuando presenta el objeto conocido y para presentarlo;
- y luego la manifiesta; y sigue operando desde esa manifestación, en particular hacia la nueva temática que tal manifestación descubre;
- o bien finalmente la idea, y augura simbólicamente nuevos ámbitos para su actividad; etc.

La inteligencia muestra su libertad porque desborda de esta manera su propio ejercicio activo.

- b) De un modo semejante, la autognosis del intelecto personal apunta que:
- incluso incorporado, es capaz de ver mediante la inteligencia;
- o de encontrar sin ver, cuando explicita las causas extramentales, y cuando advierte la vigencia real de los primeros principios; son las primeras dimensiones del abandono del límite mental: el ejercicio, la activación separada del intelecto personal;
- pero también sabe de sí, de la actividad de su inteligencia; y hasta se alcanza como entera transparencia; son las dimensiones superiores del abandono del límite mental;
- y luego se busca: busca el tema a que aspira, más allá de su propio saber (incluso se abre a la fe en Jesucristo, que no repugna al intelecto creado).

El intelecto personal es también libre; y desborda así igualmente todo acotamiento en su ejercicio.

El ser intelectual, en todo caso, desborda siempre cualquier ejercicio suyo, porque la persona es un *ser además*, y su intelecto personal es por ello libre e inagotable, pues está incluído en el ámbito de máxima amplitud. De aquí que lo propio del intelecto personal, por estar referido sólo a Dios, sea la heurística, la búsqueda de temas, el no conformarse con ninguno: el ser intelectual es de suyo inconformista.

La autognosis no es contraria a esta tesis. Ya que no sólo la metafísica es la *ciencia que se busca*, como más arriba se indicó siguiendo a Aristóteles. Porque el entendimiento humano no sólo busca hacia fuera; sino que el intelecto se busca también a sí mismo:

es ésta su autognosis; y, luego, busca su culminación en la réplica personal, la perfecta autognosis.

Pero la libertad personal no es la mera espontaneidad de la acción, ni tampoco la sola indeterminación electiva. La libertad es un trascendental antropológico porque equivale al ser personal; y lo propio del ser, ya lo hemos dicho, es la actividad, la fecundidad, la génesis.

La libertad es la fecundidad máxima del ser, que no está restringida por condicionantes previos; pero la fecundidad lo es del acto, de la actividad de ser, y no de una concreta potencia.

De acuerdo con ello, la libertad posee el futuro, porque lo innova; ya que es una entera novedad imprevisible, como la propia persona; y así se abre a su culminación en el ámbito de la máxima amplitud.

Apelando a la fecundidad de la libertad, a la libertad como ser, como un trascendental del acto de ser, la autognosis puede vencer el problema que en la historia de la filosofía le ha planteado siempre la intersubjetividad.

Porque el espíritu, el amar donal, nace del entendimiento; y extrema así la fecundidad libre propia del ser personal; no sólo la generación del verbo mental, sino -tras ella- la expiración del espíritu. Al entendimiento sigue el amar, el dar. Sin esa continuación libre, la autognosis no puede orientarse hacia su culminación.

Por consiguiente, si en la realidad extramental los trascendentales, absoluto y relativos, son cuestión de prioridad, de orden entre ellos; en cambio, en el hombre los trascendentales antropológicos demandan su conversión⁸⁰, que permite esa

_

⁸⁰ He escrito sobre este punto *Notas y glosas sobre la creación y los trascendentales.* En FALGUERAS-GARCÍA (ed.): "Antropología y trascendencia". Universidad, Málaga 2008; pp. 83-92.

continuación de la actividad libre hacia su culminación; en cambio en Dios los trascendentales se identifican originariamente⁸¹.

Dos conclusiones

Con todo, es algo incongruente terminar este libro apelando a la libertad trascendental y a la búsqueda intelectual; porque lo propio de la autognosis sería más bien concluir con cierta autoevaluación, con un autojuicio sobre el planteamiento propuesto. Parece que es lo que pide la temática tratada; y es lo que pretenden las siguientes conclusiones.

a) La primera reafirma la tesis básica de este libro: tras lo expuesto en estas páginas se comprueba que, efectivamente, conocer es conocer se.

Este conocer se, en la autognosis perfecta, es la dualidad de personas divinas: quien conoce y su conocerse, esencialmente idénticos.

En el hombre, en cambio, conocer se es su saber de sí, su sabiduría; un hábito innato, que no sólo alcanza al intelecto personal, sino que se extiende, en especial con la sindéresis, hacia los actos de la inteligencia; y que además se abre finalmente a la búsqueda de la perfecta autognosis.

Saberse, para el hombre, incluye muy notoriamente conocer la propia actividad cognoscente que media entre la inicial información que toma del organismo y el intelecto personal enteramente transparente. Pero también incluye el hábito de los primeros

-

⁸¹ Sobre la identidad de los trascendentales divinos (incondicionales los llama) cfr. FALGUERAS, I.: *Esbozo de una filosofía trascendental (I)*. Universidad de Navarra, Pamplona 1996.

principios; porque si el intelecto humano no se abre hacia fuera, no conocería tampoco los actos de su inteligencia, que no son íntimos, sino abiertos al mundo, al que comprende como un universo.

En esta diferencia entre un verbo personal y el conocimiento habitual humano radica la índole creada del propio intelecto personal; que no impide, con todo, la búsqueda de la réplica, de la perfecta autognosis, por parte del hombre.

Pero el hombre, en vez de réplica, un verbo interno semejante a él, tiene hábitos (personales y adquiridos); y en particular, junto a la sabiduría, tiene otros dos: la sindéresis, con la que conoce su esencia, y el hábito de los primeros principios. Porque el hombre no es la plenitud del existir, en la identidad tripersonal, sino el habitante del universo, la persona que habita el cosmos. Pero, con todo, el conocer*se* humano no sólo pide conocer los demás actos intelectivos y la realidad extramental, sino que exige también alcanzar la propia transparencia, y puede además buscar su plenitud.

- b) Y la segunda es señalar que si, porque conocer es conocer se, el intelecto personal humano exige el conocimiento habitual (principalmente y ante todo, los hábitos personales), entonces la operación cognoscitiva, que sirve de punto de partida para la autognosis, muestra muy claramente su limitación. El límite mental del que habla Polo es, desde este punto de vista, límite de la autognosis.
- 1. Pues al ejercer las operaciones intelectuales, el hombre conoce algo; pero no se conoce a sí mismo. Aquí está clara la limitación del conocimiento operativo para un ser que de suyo es se-cognoscente. La adquisición de hábitos operativos, al manifestar la operación

ejercida, remedia en parte este sinsentido de la operación noética: consistente en que -si conocer es conocer se- con ella conozcamos algo desconociéndonos. Porque o conocer algo es el punto de partida para conocerse, o queda estúpidamente desasistido: más aislado que el idiota de Heráclito; porque ahora lo conocido no está ya separado del *logos* común, sino del entender personal.

2. Pero además, si en lugar de adquirir hábitos, es decir, de manifestar la operación y encaminarnos hacia la autognosis, prescindimos también de la operación y nos quedamos únicamente con su objeto, con lo conocido, con la ciencia objetiva, como hacen el nominalismo, el empirismo, el positivismo y el cientificismo contemporáneo; entonces no sólo se produce un error gnoseológico, una limitación del conocer, que de suyo es conocer se; sino que además acontece un error que es nocivo: porque la pura atenencia al objeto se absuelve de la intimidad de la persona, a la que ningunea y tiende a inhibir. El problemático carácter científico, objetivo, de los actuales saberes sobre el hombre es expresión de este error.

Que, por lo demás, se consuma hoy en un formidable instrumento, tan admirable como proclive a establecerse al margen de la persona: la red (la internet). El platonismo gnoseológico, que olvida el conocer y prima lo conocido, se plasma hoy en el estatuto objetivado de una información anónima; las ideas no están ya en un *cosmos noetós*, sino en la red: justo donde no hay ninguna intelección que las respalde.

Frente a estos dos fenómenos actuales, nuestra autognosis se ordena a rehabilitar el papel y el valor de la persona en el conocimiento, de máxima importancia si conocer es conocer se.

Con estas dos conclusiones, en todo caso, el estudio de la autognosis no queda cerrado; nunca puede quedar así. Porque, si hemos dicho que lo propio del intelecto personal humano es la heurística y la libertad del espíritu, por esta misma búsqueda y libertad la entera filosofía, y en concreto la autognosis, están y estarán siempre abiertas: pues no permiten una última palabra; aunque aquí haya que ponerla.

BIBLIOGRAFÍA

Obras de Polo citadas abreviadamente en el libro:

Antropología trascendental, v. I: la persona humana. Eunsa, Pamplona 1999; v. II: la esencia de la persona humana. Eunsa, Pamplona 2003.

Curso de teoría del conocimiento; 4 vv. Eunsa, Pamplona 1984-96.

El acceso al ser. Universidad de Navarra, Pamplona 1964.

El conocimiento del universo físico. Eunsa, Pamplona 2008.

El hombre en la historia. Universidad de Navarra, Pamplona 2008.

El orden predicamental. Universidad de Navarra, Pamplona 2005.

El ser I: la existencia extramental. Universidad de Navarra, Pamplona 1966.

La persona humana y su crecimiento. Eunsa, Pamplona 1996.

Lecciones de psicología clásica. Eunsa, Pamplona 2009.

Nietzsche como pensador de dualidades. Eunsa, Pamplona 2005.

Persona y libertad. Eunsa, Pamplona 2007.

Presente y futuro del hombre. Rialp, Madrid 1993.

Otras obras de Polo:

Antropología de la acción directiva (coautor con C. Llano). Unión editorial, Madrid 1997.

Ayudar a crecer. Cuestiones filosóficas de la educación. Eunsa, Pamplona 2007.

Curso de psicología general. Eunsa, Pamplona 2010².

El profesor universitario. Universidad de La Sabana, Bogotá 1997².

El yo. Universidad de Navarra, Pamplona 2004.

Ética: hacia una versión moderna de los temas clásicos. Unión editorial, Madrid 1997².

Evidencia y realidad en Descartes. Eunsa, Pamplona 2007³.

Hegel y el posthegelianismo. Eunsa, Pamplona 2006³.

Introducción a Hegel. Universidad de Navarra, Pamplona 2010.

Introducción a la filosofía. Eunsa, Pamplona 2002³.

La crítica kantiana del conocimiento. Universidad de Navarra, Pamplona 2005.

La esencia del hombre. Eunsa, Pamplona 2011.

La persona humana y su crecimiento. Eunsa, Pamplona 1999².

La vertiente humana del trabajo en la empresa (coautor con Gilder, Llano y Pérez-López). Rialp, Madrid 1990.

La voluntad y sus actos. Universidad de Navarra, Pamplona 1998.

Las organizaciones primarias y las empresas. Universidad de Navarra, Pamplona 2007.

Quién es el hombre. Un espíritu en el tiempo. Rialp, Madrid 2007⁶.

Nominalismo, idealismo y realismo. Eunsa, Pamplona 2001².

Sobre la existencia cristiana. Eunsa, Pamplona 1996.

Otras obras del autor sobre Polo:

FALGUERAS-GARCÍA-YEPES:

El pensamiento de Leonardo Polo. Universidad de Navarra, Pamplona 1994.

GARCÍA GONZÁLEZ, J. A.:

Principio sin continuación. Escritos sobre la metafísica de Leonardo Polo. Universidad de Málaga, Granada 1998.

FALGUERAS-GARCÍA-PADIAL (coords.):

Futurizar el presente. Estudios sobre la filosofía de Leonardo Polo. Universidad, Málaga 2003.

GARCÍA GONZÁLEZ, J. A. (ed.): Revista "Miscelánea poliana". IEFLP, Málaga nnº 1-35 (2005-2012).

FALGUERAS-GARCÍA (coords.):

Antropología y trascendencia. Universidad, Málaga 2008.

GARCÍA GONZÁLEZ, J. A.:

Y además. Escritos sobre la antropología trascendental de Leonardo Polo. Delta, San Sebastián 2008; Bubok, Madrid 2010².

CORAZÓN-GARCÍA-HAYA-PADIAL-SELLÉS:

La antropología trascendental de Leonardo Polo. II Conversaciones. Unión editorial, Madrid 2009.

GARCÍA GONZÁLEZ, J. A. (ed. asoc.): *Pluralidad de tiempos según la filosofía de Polo*. "Studia poliana", Pamplona 12 (2010).

GARCÍA GONZÁLEZ, J. A.:

Obra de y sobre Leonardo Polo. Bubok, Madrid 2010, 2011².

GARCÍA GONZÁLEZ, J. A.:

Allende el límite. Escritos sobre el abandono del límite mental propuesto por Leonardo Polo. Bubok, Madrid 2011.

GARCÍA GONZÁLEZ, J. A. (ed.):

El conocimiento de lo físico según Leonardo Polo. Universidad de Navarra, Pamplona 2011.

ÍNDICE EXTENDIDO

Índice sumario	3
Presentación La autognosis y el pensamiento de Leonardo Polo La filosofía del límite mental y la autognosis Las tres tesis de la autognosis	5 8 12 16
EL REALISMO VIRTUAL Y LA AUTOGNOSIS Sentido metódico y temático del conocimiento:	19
la metafísica y la antropología El realismo virtual La distinción y relación	21 24
entre el ser extramental y el conocer La conexión entre el conocimiento	26
y la realidad extramental La autognosis como envés del realismo virtual Situación actual del tema	28 31 34
1. El conocimiento del universo	37
La razón según Polo	38
El conocimiento racional de la realidad	40
Física y lógica	43
La crisis de la razón	46
Los actos de la razón	48
El proceso de explicitación de lo implícito	51
Concepto y juicio	53
Posibilidades formales en el universo	56
Sujeto y predicado del juicio:	
la sustancia y los accidentes	58
La culminación de la razón y su agotamiento	62
2. El universo y el conocimiento	65
El universo como una esencia, la esencia extramental,	
y el mundo como totalidad objetiva	67
El conocimiento racional de la realidad física	72
a) La concepción de sustancias materiales	74
b) La afirmación de las naturalezas que cumplen	
el orden	77
La luz física	79
Forma, esencia y fin	81
Consideración metafísica y antropológica del saber físico	84

3.	Existencia extramental y autognosis	87
	El fundamento racional y el primer principio del entendimiento	89
	La pluralidad de primeros principios: la división del ser en creado e increado	91
	La distinción de los primeros principios de identidad y de no-contradicción	92
	La distinción de los primeros principios de identidad y de causalidad trascendental Metafísica y persona	95 97
LA	A AUTOGNOSIS HUMANA	99
4.	Conocimiento propio y autognosis	103
	El conocimiento que vuelve sobre sí	103
	Tipología del autoconocimiento	104
	Tres niveles en el conocimiento propio	106
	La idea básica de la autognosis	114
	Platonismo y aristotelismo gnoseológicos	116
	Reflexividad y autognosis	118
	La jerarquía de actos en la autognosis	122
5.	Autognosis esencial y personal	125
	Los hábitos adquiridos	125
	La sindéresis	128
	El sentido noético del yo: la mudanza del conocer	
	en conocido	130
	Doble cara de la sindéresis	134
	El conocimiento del yo en el pensamiento moderno	136
	Contenido teórico especial de la sindéresis	139
	Del sentido noético del yo al saber sobre sí de la persona	148
	Apertura y transparencia del intelecto personal	149
	El conocimiento de los hábitos innatos	153
6.	El intelecto se-cognoscente	159
	La distinción entre potencia y acto intelectual	159
	Potencia y acto de entender en la tradición	162
	La distinción real en la criatura intelectual	165
	La identidad intelectual y el entendimiento de las criaturas	167
	La dualidad metódico/temática del intelecto creado	169
	El libre ejercicio activo del intelecto personal humano	170
	Los hábitos innatos del entendimiento	172
	La transparencia del acto intelectual personal	175

La búsqueda de la identidad El acto intelectual humano c	como luz iluminante	177 179
-	niento de la inteligencia (y de cto intelectual personal	181
Un corolario sobre inteligend		184
7. Autognosis: o que conocer		187
Conocimiento y autoconocin		187
La propuesta de autognosis	Aquino y con Leonardo Polo	189 192
Sentido y justificación de la		197
La aporética de la operación	• •	200
LA CULMINACIÓN DE LA AUT	OGNOSIS	203
8. La autognosis y el conocim	iento de Dios	209
Exterioridad e interioridad		209
Planteamiento global de la a	_	210
a) El rechazo de la refl b) La distinción real de		212 214
El hábito de sabiduría y su c		217
La índole de la sabiduría hur		220
a) La unidad o coincide	encia del intelecto y su	
	ncia del intelecto personal	222
_	ación del intelecto personal	
y su sabiduría		224
Sabiduría humana y divina:		226 229
Inteligibilidad de la trinidad La carencia de réplica y el se		232
La búsqueda de réplica en e		236
Esperanza en la futura pose		238
La culminación de la autogn		240
Nota teológica		245
Dios como ser tripersonal		245
La imagen de Dios en la per	sona humana	247
9. La perfecta autognosis		253
Dios y el conocimiento		253
El ser perfectamente autoco	_	257 259
Intersubjetividad y autognos El ser divino	SIS	260
La esencia física de Dios		262
La esencia metafísica de Dio	os y el hombre	263

El constitutivo formal de Dios	266
El conocimiento humano de Dios	269
10. La conversión de los trascendentales personales	271
La carencia de réplica de la persona humana	272
La acusación a la autognosis de narcisismo El conocimiento de Dios como culminación	276
de la autognosis	278
El intelecto personal y la libertad trascendental	283
La coexistencia de la criatura personal con el creador	286
La donación interpersonal	287
El cristianismo	290
El juicio divino	291
EPÍLOGO	
La libertad intelectual	298
Dos conclusiones	301
Bibliografía	305
Obras de Polo citadas abreviadamente en el libro	305
Otras obras de Polo	305
Otras obras del autor sobre Polo	306
Índice extendido	309